Volumen 79 Fasciculus I 2013

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2013

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor) - Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

Volumen 79 Fasciculus I 2013

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2013

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AA	Anaphorae Armeniacae (Roma 2001 ss.)
AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Anaphorae Orientales (Roma 2001 ss.)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
AS	Anaphorae Syriacae (Roma 1939 ss.)
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard et alii, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, RO	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I-II (Würzburg 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917, repr. Hildesheim 1965)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EL	Ephemerides liturgicae
EO	Échos d'Orient
FCCO	Fonti. Codificazione Canonica Orientale (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2 I-II	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS I-III	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS / GCSNF	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.) / neue Folge (1995 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden – Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Byzantinischen Gesellschaft (Wien 1951-68); deinde Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JTS	The Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK^{1-2-3}	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium (New York / Oxford 1991)
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PravEn	Pravoslavnaja Enciklopedija (Moskva 2000 ss.)
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις 1852-1859)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchij

Reinhart Ceulemans

The ὁμοίως Notes in the Syro-Hexapla Version of the Song of Songs*

1. *Introduction: the Syro-Hexapla*

In the first half of the third century CE, the Christian scholar Origen assembled various Greek Jewish versions of the Hebrew Bible into one monumental edition, which was called the Hexapla after the six different columns it consisted of: (1) a Hebrew text; (2) a Hebrew text in Greek characters; followed by the four Greek versions of (3) Aquila, (4) Symmachus, (5) the Septuagint and (6) Theodotion. For some books, up to three additional Greek columns appear to have followed: after their supposed position in the synopsis, their texts are called *Quinta*, *Sexta* and *Septima* (i.e., the fifth/sixth/seventh *Greek* column = the seventh/eighth/ninth column in total).

The precise nature of the Septuagint text that Origen offered in the fifth column is difficult to determine and continues to be the subject of scholarly debate. What is known, is that Origen did not use the Old Greek text (i.e., the 'original' Septuagint text, to which the present article refers as LXX) but rather his own edition of that text, which scholars call the Hexaplaric recension and to which the siglum ο′ refers.[1] Similar sigla are used to denote the other Greek versions contained in the Hexapla: Aquila (α′), Symmachus (σ′), Theodotion (θ′), *Quinta* (ε′), *Sexta* (ϛ′) and *Septima* (ζ′). Unfortunately, the Hexapla and the Greek texts of α′, σ′ etc. did not survive, apart from individual readings (and some rare larger fragments) preserved in various (mostly Christian) sources: Patristic exegesis, the margins of LXX and catena manuscripts etc. Undoubtedly, one of the richest sources is the Syro-Hexapla (henceforth: Syh). Its importance for finding readings of the Hexaplaric versions is beyond question. Consequently, any editor

* Many thanks are due to Marketta Liljeström (Helsinki) for valuable advice.

[1] More information on these and related topics can be found in N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, transl. W.G.E. Watson, Leiden – Boston, MA – Köln, Brill, 2000 and in other introductions to the LXX version.

of the remains of those versions needs to turn to this Syriac document. This holds also true with respect to the specific case of the Song of Songs.

1.1 Standard views

The importance of Syh was already acknowledged by the most famous editor of Hexaplaric fragments, F. Field. In the introduction to his edition (1875), he provided a general introduction to Syh.[2] His description of its origins reads as follows:

> Versionis Syro-hexaplaris [...] est versio Syriaca quintae columnae Hexaplorum [...]. De auctore et aetate versionis Syro-hexaplaris omnia jam comperta et explorata sunt. Scilicet Gregorius Bar Hebraeus in Prooemio ad Horreum Mysteriorum haec habet: "[...] Testamentum autem Vetus LXXvirale Paulus episcopus Telae Mauzlat (ܕܬܠܠܐ ܕܡܘܙܠܬ) e Graeco in Syriacum transtulit." Hanc autem Pauli Telensis versionem eandem esse cum nostra Syro-hexaplari evincit [...] subscriptio Codicis 4 Regum Parisiensis [= *Parisinus syr.* 27, RC], quae sic ad verbum sonat: "Vertit hunc librum e lingua Graeca in Syriacum ex editione (ܡܫܠܡܢܘܬܐ) τῶν LXXII venerandus pater (ܚܣܝܐ ܐܒܘܢ) Mar Paulus episcopus fidelium (h.e. Monophysitarum) in urbe magna Alexandriae jussu et hortatione sancti et beati Mar Athanasii patriarchae fidelium in coenobio Mar Zacchaei Callinicensis, cum degebant Alexandriae diebus φιλοθέου Mar Theodori archimandritae ejusdem coenobii, anno 928 indictione quinta [...]." In aliorum librorum subscriptionibus nomen auctoris siletur, sed eadem urbs Alexandriae, et idem annus Graecorum 928, qui nobis est A.D. 618, memoratur, excepto Masii codice,[3] qui annum praecedentem 617 priori, ut videtus, operis parti assignat.

---

[2] *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field, Hildesheim, Olms, 1964 [= Oxford, Clarendon, 1875], I, pp. LXVII-LXXI. The quotation provided here is taken from pp. LXVII-LXIX.

[3] This is a reference to a colophon that was preserved in the Syh manuscript that was available to the sixteenth-century Brabant humanist A. Masius but that went astray afterwards. It seems to have contained Deuteronomy (*partim*), Joshua, Judges, I-IV Kingdoms, I-II Chronicles, Esdras, Esther, Judith and Tobit. Present-day consensus holds this lost manuscript to have constituted the first part of a complete Syh codex of which the *Mediolanensis, Ambrosianus* C 313 inf. (mentioned below) formed the second half. On Masius' involvement with Syh scholarship, see L.J. Greenspoon, *A Preliminary Publication of Max Leopold Margolis's* Andreas Masius, *Together with His Discussion of Hexapla-Tetrapla*, in A. Salvesen (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 58), Tübingen, Mohr, 1998, pp. 39-69 (esp. pp. 42-53) and the well-documented article by W. François, *Andreas Masius (1514-1573): Humanist, Exegete and Syriac Scholar*, in *Journal of Eastern Christian Studies* 61 (2009) 199-244.

The information that is provided by Field does not differ substantially from common opinion, which can be summarized as follows.

Syh is an extremely literal Syriac annotated translation of ο′. Syh^{txt} is accompanied by many marginal data, most of which are Syriac translations of Hexaplaric readings (i.e., of fragments of α′, σ′, θ′, ε′, ϛ′ and ζ′). Other materials included in Syh^{mg} are translations of Greek patristic fragments, excerpts from Syriac catenae etc. The translation was carried out (supervised) by Paul of Tella in the Enaton near Alexandria, on the instigation of the Antiochene patriarch Athanasius Gammala, probably in the years 616-617 (more or less contemporarily to the Harklean translation of the New Testament). The *Vorlage* was Origen's Hexapla itself or a summarizing edition containing the fifth column and Hexaplaric marginalia.[4]

This is more or less the standard view on the origins of Syh, which surfaces not only in the description quoted above, but also in most of the scholarship before Field as well as in subsequent literature. As already mentioned by Field in the above quotation, it relies to great extent on the information provided in the colophons to individual books in some manuscripts of Syh and in brief references by other Syriac authors.[5] Many of those colophons identify the Syh version of the biblical books in question as a translation of the Hexapla or of another synoptical edition (Tetrapla, Heptapla),[6] or they at least hint at Hexaplaric provenance by mentioning the names of Origen, Pamphilus and/or Eusebius.[7] Scholars tended to take

---

[4] This survey partly summarizes the recent description offered by T.M. Law, *Origenes Orientalis. The Preservation of Origen's Hexapla in the Syrohexapla of 3 Kingdoms* (De Septuaginta Investigationes, 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 18-22 (with literature).

[5] See the overview provided in Law, *Origenes Orientalis*, pp. 18-22. For a concrete example, see *Barhebraeus, Scholia on the Old Testament*. Part I: *Genesis – II Samuel*. Edited by M. Sprengling & W.C. Graham (University of Chicago Oriental Institute Publications, 13), Chicago, IL, University Press, 1931, p. 5.

[6] It should be pointed out that serious doubts can be raised against the existence of synopses other than the Hexapla and that at least some of them are thought to be fictional.

[7] See the following colophons:

— in the *Mediolanensis, Ambrosianus* C 313 inf.: to Lamentations (mention of the *Hexapla*); to Daniel (*Tetrapla*); to Proverbs (*Hexapla*); to the Song of Songs (*Hexapla*; see below); to the XII Prophets (*Tetrapla*); to Job (*Tetrapla*). All of these colophons can be found in Ceriani's facsimile edition of this manuscript (see the reference below, n. 23);

— in the *Parisinus syr.* 27: to IV Kingdoms (*Heptapla*). See *Bibliothecae Syriacae quae ad philologiam sacram pertinent* a P. de Lagarde collectae, Gottingae, Dieterich, 1892, pp. 255-256;

— in the *Londinensis, Bibliothecae Britannicae Add.* 12133 *(syr.* 51*)*, 17103 *(syr.* 52*)* and 14437 *(syr.* 53*)*: colophons to respectively Joshua (*Hexapla* and *Tetrapla*), Judges and Ruth (*Tetrapla*), and III Kingdoms (*Hexapla*). Their texts can be found in W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London, British Museum, 1870, I, pp. 32-33;

— in the manuscript *Midyat, Abdullah Gülçe* 1: colophons to Genesis (*Tetrapla* and *Hexap-*

this information quite literally and to link the origins of Syh directly to the Hexapla or to its fifth column. In their view, as in Field's, Syh was translated on the basis of the Hexapla itself or a direct copy of the synopsis. Consequently, most of the questions that were asked were very concrete ones, concerning e.g. the actual tangible *Vorlage*: which manuscript(s) of the Hexapla was/were used by Paul of Tella? Since the second half of the previous century, however, scholars grew increasingly aware of the problems connected to that specific view.[8]

1.2 Changing perspectives

Initially, some scholars suggested that Syh was made on the basis of the original manuscripts of the Hexapla, which is a view that adheres completely to the information offered in the colophons.[9] Undoubtedly, this reasoning was also inspired by the standard view that copies of the Hexapla as a synopsis were rare or non-existing.[10]

Then again, when scholars suggested that Syh was a translation of the original Hexapla, the question arose how to bridge the gap between Caesarea and Alexandria. Moreover, some of the colophons in fact mention more than one synopsis and/or different copies (see above). Therefore a

---

la), Exodus (*Hexapla*) and Numbers (*Hexapla*). See *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A fac-simile Edition of a Midyat MS. discovered 1964* by A. Vööbus (CSCO, 369; Subsidia, 45), Louvain, Secrétariat du CSCO, 1975, pp. 40-42.

Some of these colophons claim that the Syriac translation was made on the basis of the original synopsis, others through a copy. Most of them (and others, e.g. Ecclesiastes in the *Ambrosianus*) mention the names of Origen, Pamphilus and/or Eusebius. Discussions of some of these colophons can be found in G. Mercati, *Di varie antichissime sottoscrizioni a codici esaplari*, in G. Mercati, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST, 95), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1941, pp. 1-48, here pp. 26-48 and A. Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla. Very Important Discoveries for Septuagint Research* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 22), Stockholm, Etse, 1971, pp. 45-47 and 74-79.

[8] For an example, see J.W. Wevers, *Apologia pro Vita Mea: Reflections on a Career in Septuagint Studies*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 32 (1999) 65-96, here p. 86.

[9] See e.g. *Codex Sinaiticus Petropolitanus et Friderico-Augustanus Lipsiensis. The Old Testament Preserved in the Public Library of Petrograd, in the Library of the Society of Ancient Literature in Petrograd, and in the Library of the University of Leipzig.* Now Reproduced in Facsimile from Photographs by H. & K. Lake, With a Description and Introduction to the History of the Codex by K. Lake, Oxford, Clarendon, 1922, p. X: "at the beginning of the seventh century the copy of the Hexapla in Caesarea was used by Paul of Tella for the Syriac Hexapla."

[10] See, amongst others, H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. With an Appendix Containing the Letter of Aristeas edited by H.St.J. Thackeray, Cambridge, University Press, [2]1902, p. 76.

slight change in perspective followed, as can be illustrated by the example of A. Vööbus. Although he, too, initially claimed that Syh was made on the basis of the original manuscripts of the Hexapla,[11] he grew aware of the (geographical) difficulties created by such an assertion. Therefore he suggested that Paul of Tella may have had some manuscripts at his disposal that were closely connected to the original Hexapla or that reached back to it through some intermediary manuscripts. He seemed to imply that these manuscripts did not contain any form of synopsis, but rather a LXX text with apparatus.[12] Later he more or less repeated this view, stating that the Hexapla itself was available in different forms.[13] Such comments somewhat opened the door for scholars to assume a greater distance between the Hexapla and Syh than the latter's colophons may indicate.

In fact, an important step in that direction was already taken several decades before Vööbus, namely by G. Mercati.[14] His analysis of some of the colophons of Syh brought him to conclude that this translation was made on the basis of local Egyptian codices, rather than manuscripts brought from Palestine or the Hexapla itself.[15] According to him, the different sources of Syh were probably at least 150 years younger than Pamphilus and Eusebius. They were not even copied directly from manuscripts that were copied and subscribed by both those scholars.

These examples show that occasionally scholars have questioned the validity of the information provided in the colophons of Syh. More recently, even stronger voices have been uttered against the standard view that Syh be a very faithful copy of the Hexapla's fifth column. In a recent article on this matter, T.M. Law listed conclusions reached by three modern scholars, who argued that the Syh version of Amos, Isaiah and Psalms not always agrees with the Hexaplaric recension of those books.[16]

---

[11] Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla*, p. 36.

[12] Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla*, pp. 44 and 76-77.

[13] Vööbus (ed.), *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla*, pp. 14-15. Significantly, this remark is the only noteworthy addition in his 1975 overview on the theories concerning the *Vorlage* of Syh (pp. 13-15) that cannot be found in the previous one (Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla*, pp. 44-50).

[14] Mercati, *Di varie antichissime sottoscrizioni*, pp. 1-48. Although Vööbus' conclusions to some extent continued along the same line as Mercati's, the latter's article was never referred to by the Estonian scholar in any of the writings mentioned in the previous notes.

[15] Mercati, *Di varie antichissime sottoscrizioni*, pp. 3-6, 14-21 and 26-47. In the same article Mercati also discussed various colophons in Greek Hexaplaric manuscripts, especially the *Vaticanus gr.* 2125. His views on those data tie in with his conclusions concerning the origins of Syh. Later, an opposite opinion was articulated (but not always very convincingly) by P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Christianisme antique, 1), Paris, Beauchesne, 1977, pp. 322-325.

[16] For references to those three scholars' writings, see T.M. Law, *La version syro-hexa-*

To those studies, Law added his own conclusions on the Syh version of III Kingdoms. According to him, various readings in Syh^{mg} are in fact not Hexaplaric, but Lucianic.[17] All of this brought him to conclude that 'it is too simplistic to keep on considering Syh as a translation of the Hexapla's fifth column.'[18]

In a review of Law's article,[19] some additional arguments in favor of such a view were provided. When one scrutinizes the introductions to the volumes that have appeared so far in the Göttingen series that publishes the *editio critica maior* of the LXX, one notices that Syh not always proves to be a faithful witness to the Hexaplaric recension. In fact, only in the Pentateuch and in Judith, Syh faithfully witnesses to the o′ text. All other editions clearly show that the position of Syh in the LXX textual tradition is more complicated. Firstly, the Syh versions of Ruth, II Esdras, Wisdom and Ben Sira show sporadic influence from the Peshiṭta. Secondly, in Ruth and II Esdras, Syh^{txt} also contains a Lucianic reading. Thirdly, in the books of Job, the XII Prophets, Isaiah, Jeremiah and Ezekiel, Syh^{mg} more than once testifies to the Lucianic text and is sometimes considered a valuable source of this recension.[20]

All of this indicates that the origins of both Syh^{txt} and Syh^{mg} may well surpass the standard assumption that Syh^{txt} is a mere copy of the Hexapla's fifth column.

---

plaire et la transmission textuelle de la Bible grecque, in F. Briquel Chatonnet & Ph. Le Moigne (eds.), *L'Ancien Testament en syriaque* (Études syriaques, 5), Paris, Geuthner, 2008, pp. 101-120, here pp. 109-113. Their views can be summarized as follows. (1) P. Verwijs had pointed out differences between Syh^{txt} and the Hexaplaric recension of Amos. (2) R.G. Jenkins had identified a quotation of the so-called Syro-Lucianic text of Isaiah in Syh^{mg}. (3) R.J.V. Hiebert concluded that in the book of Psalms, Syh^{txt} in its entirety (as well as its subsequent revisions) is not a Hexaplaric witness but a recension of the Philoxenian text, related in some way to the Lucianic recension. This insight adjusts Rahlfs' view, who took Syh for one of the main sources of the Lucianic text of Psalms: see A. Rahlfs, *Septuaginta Studien*. 2. Heft. *Der Text des Septuaginta-Psalters*. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W.E. Crum, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965 [= 1907], pp. 122-124 and *Psalmi cum Odis*. Edidit A. Rahlfs (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 [= 1931], pp. 52 and 66-67.

[17] Law, *La version syro-hexaplaire*, pp. 113-115. See also Law, *Origenes Orientalis*, pp. 368-369.

[18] Law, *La version syro-hexaplaire*, p. 117: "*il est excessivement simpliste de considérer la Syh comme une traduction de la cinquième colonne des Hexaples d'Origène.*"

[19] Published in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86 (2010) 472-475 (here pp. 474-475). See also Law, *Origenes Orientalis*, pp. 368-369.

[20] For precise references, see the review mentioned in the previous note.

2. *The Syh version of the Song of Songs*

The Syh version of the Song is preserved in a single manuscript, the *Mediolanensis, Ambrosianus* C 313 inf. (*s.* VIII-IX), ff. 70-72.[21] In 1835, these folios (and others) were published by H. Middeldorpf, who also retroverted the larger part of the Hexaplaric notes in Syh^{mg} into Greek.[22] In 1874, Ceriani published a facsimile edition of the complete manuscript.[23] Unlike Middeldorpf, Ceriani did not provide any retroversions.

Regarding the precise nature of the Syh^{txt} version of the Song, not much can be said at this point. Of course, the literal character of the translation, which is so typical to Syh, need not be insisted upon. One also knows that Syh^{txt} of the Song was certainly used by Barhebraeus[24] and that it influenced the transmission of the Peshiṭta version of the Song.[25]

---

[21] More information on this manuscript and its origins and copyists can be found in C. Pasini, con un saggio di E. Vergani e un'appendice di Ph. Luisier, *Per la storia della siro-esaplare Ambrosiana (alla luce delle annotazioni siriache e copta recentemente rinvenute sul codice)*, in *OCP* 71 (2005) 21-58. See moreover above, n. 3.

[22] *Codex Syriaco-Hexaplaris. Liber quartus Regum e codice Parisiensi. Iesaias, Duodecim prophetae minores, Proverbia, Iobus, Canticum, Threni, Ecclesiastes e codice Mediolanensi.* Edidit et commentariis illustravit H. Middeldorpf, Berolini, Enslin, 1835, I, pp. 362-371 (Syriac text) and 635-639 (notes and retroversions). Observe that this edition is incomplete: Middeldorpf did not include all marginal notes.

[23] *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* photolithographice editus curante et adnotante A.M. Ceriani (Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae, 7), Mediolani, Impensis Bibliothecae Ambrosianae – J.B. Pogliani et socii; Augustae Taurinorum et Florentiae, Hermannus Loescher; Londini, Williams and Norgate, 1874. The present author always uses this facsimile as his means of access to the Syh version of the Song; it is the source for all quotations of that text that are offered in the present article.

[24] On quotations of Syh in *Horreum mysteriorum*, see W. Baars, *The Peshitta Text of Song of Songs in Barhebraeus'* Auṣar Rāzē, in *Vetus Testamentum* 18 (1968) 281-289, here p. 281 n. 5. Earlier, A. Rahlfs had rejected assumed anonymous traces of Syh/LXX in Barhebraeus' notes on the Song: see his *Beiträge zur Textkritik der Peshita*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 9 (1889) 161-210, esp. pp. 169-171.

[25] Cf. J.A. Emerton, *The Printed Editions of the Song of Songs in the Peshiṭta Version*, in *Vetus Testamentum* 17 (1967) 416-429 (esp. p. 421) and D.J. Lane, *'The Curtains of Solomon': Some Notes on the "Syriacing" of* Šîr Haššîrîm, in P.B. Dirksen & A. van der Kooij (eds.), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 8), Leiden – New York – Köln, Brill, 1995, pp. 73-84 (esp. p. 77). There also exists an anonymous Syriac version of the Song, identified by S. Brock, that resembles Syh^{txt} in many ways. According to Brock, this text is a revision of the Peshiṭta on the basis of LXX. He dated the text to the sixth century (thus countering an earlier suggestion that it could have been created by Jacob of Edessa) and inclined to believe that it had not been consulted by Paul of Tella. See S.P. Brock, *Mingana syr. 628: A Folio from a Revision of the Peshiṭta Song of Songs*, in *Journal of Semitic Studies* 40 (1995) 39-56 (esp. pp. 46, 48-49, 51) and A. Salvesen, *Pigs in the Camps and the Breasts of my Lambs. Song of Songs in the Syriac Tradition*, in A.C. Hagedorn (ed.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 346), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 260-273 (esp. pp. 264-265).

As said before (n. 7), the colophon to the Song in the *Ambrosianus* links the Syh translation of this book to the Hexapla. The colophon itself runs as follows:[26]

ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܕܬܫܒܚܬ ܬܫܒܚܬܐ ܐܝܟ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܫܒܥܝܢ ܘܐܬܦܢܝ
ܕܐܬܦܫܩ ܠܣܘܪܝܝܐ ܡܢ ܟܬܒܐ ܝܘܢܝܐ ܕܪܫܝܡ ܗܘܐ ܒܗ ܗܟܢܐ ܗ̇ܘ
ܒܕܡܘܬܐ ܘܐܬܥܒܫܬܐ ܐܬܢܣܒܬ ܘܐܬܬܩܢܬ ܡܢܗ ܒܗ̇ ܡܢܗ ܕܢܘܣܚܐ
ܒܗ̇ܘ ܕܪܫܝܡ ܗܘܐ؛ ܒܬܪܟ ܘܗܠܝܢ܀ ܐܬܢܣܒ ܡܢ ܫܬܬܝ̈ ܦܐܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܕܐܫܟܚܢ ܕܐܘܪܝܓܢܣ ܐܝܟ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܫܒܥܝܢ܀ ܘܬܘܒ ܚܢܢ ܐܢܫܐ
ܕܝܠܗ ܦܡܦܝܠܘܣ ܘܐܘܣܒܝܘܣ ܬܪܝ̈ܨܢ܀

The colophon states that it 'concludes the Song of Songs according to the LXX version. It was translated into Syriac from a Greek book, written in exactly the same manner. The Song was copied from and composed after the very same copy, in which later also these words were written: "copied from Origen's Hexapla, as we have found it, according to the version of the others. We ourselves, Pamphilus and Eusebius, corrected it against it".'

The contents of this colophon appear to be in line with standard views on the origins of Syh, as summarized above. If it tells the truth, Syh^{txt} would be a faithful copy of o′, the Hexaplaric recension of the Septuagint text of the Song. Unfortunately, the absence of the *editio critica maior* of the LXX text of the Song prevents one from evaluating this claim the colophon makes:[27] such an edition is required in order to determine the exact position Syh^{txt} occupies in the Song's LXX tradition.[28] As will be discussed below, this topic in fact is of no little importance when studying a particular type of Hexaplaric readings offered in Syh^{mg}.

2.1 The contents of Syh^{mg}

Most of the data found in the section on the Song of Syh^{mg} are Hexaplaric readings. It is these readings in general — and a specific kind of them,

---

[26] As stated earlier, all quotations of Syh^{txt} and Syh^{mg} of the Song are taken from Ceriani's facsimile edition (see n. 23). A Latin translation of the colophon can be found in Middeldorpf (ed.), *Codex Syriaco-Hexaplaris*, p. 639.

[27] This edition is in preparation by E. Schulz-Flügel.

[28] What can be said at this point, is that the provisional critical apparatus that is provided by J.C. Treat shows that the LXX text of the Song has been transmitted rather uniformly. The Lucianic and Hexaplaric recensions do not seem to have been very far-reaching. See J.C. Treat, *Lost Keys. Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses*, diss. doct., The University of Pennsylvania, Philadelphia, PA, 1996, *passim*. Other recensions do not seem to have existed, despite claims such as that by S. Euringer, *Une leçon probablement hésychienne*, in *Revue biblique* 7 (1898) 183-192. General information on all of these recensions can be found in standard literature referred to in n. 1.

in particular — that are the topic of the present article. But before turning to them, it is appropriate to provide some comments on the other marginal data that occur in the section on the Song in Syh. Not only does this complete the introduction to Syh as a witness, but it also offers some background (i.e., on the origins of the data in Syh^{mg}) that is of use when treating the topic at hand.

What follows is a list of types of data that can be found, next to the Hexaplaric readings, in the section on the Song of Syh^{mg}. Apart from the first category, all of them are written in Syriac. Just like for the Hexaplaric readings, indices tend to be used to link the marginalia in question with the corresponding lemma in Syh^{txt}.

— words written in Greek. Some of them are Hexaplaric readings that are not cited in Syriac but only in Greek, whereas others are part of the LXX text and accompany the Syriac translation offered in Syh^{txt} (with some of these words being quite particular, they were probably cited in Greek since they were difficult to translate into Syriac);
— short remarks (most of which are circled) on some individual words in Syh^{txt};
— explanations of certain proper names and transliterations that occur in the Syh^{txt} version of the Song (as they do in the LXX version). Most of them are circled: they go hand in hand with the previous group;
— six longer scholia, offered in the upper and lower margins. Four of them are fragments from John bar Aptonaya's commentary on the Song (originally written in Greek, but now lost).[29] Another one is the Syriac translation of a fragment from Gregory of Nyssa's homilies on the Song (of which the original Greek text has been fully preserved).[30] The last one is anonymous and still unidentified.

---

[29] On this commentary and its author, see P. Krüger, *Iohannes bar āphtonājā und die syrische Übersetzung seines Kommentars zum Hohen Liede*, in *OC* 50 (1966) 61-71. Krüger edited and translated the remaining fragments of this commentary (all of them in Syriac translation) on the basis of another source (mentioned below). He did not mention that most of these excerpts can also be found in Syh, although this had already been remarked earlier: see C. Van den Eynde, *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence* (Bibliothèque du Muséon, 10), Louvain, Bureaux du Muséon, 1939, p. 47 n. 12. Upon publication of Krüger's article, R. Köbert offered the necessary addition of pointing out in detail the presence of John bar Aptonaya's scholia in Syh: see his *Syrische Fragmente eines griechischen Kommentars zum Hohen Lied*, in *Biblica* 48 (1967) 111-114. Krüger edited six scholia: only the last one is absent from Syh^{mg}. The third one in Syh consists of Krüger's scholia 3 and 4.

[30] The Greek text is edited critically: *Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum*. Edidit H. Langerbeck (Gregorii Nysseni opera, 6), Leiden, Brill, 1986 [= 1960]. A complete Syriac translation of these homilies is known to exist and is studied amongst others by Langerbeck

Through some of these materials Syh^{mg} exhibits remarkable agreement with two other documents: (1) a list of Greek proper names and explanations that is transmitted as the last of four prologues that precede a particular catena on the Song, known as the catena of Ps.-Eusebius and (2) the manuscript *Londinensis, Bibliothecae Britannicae Add.* 12168 *(syr.* 852*)*, which contains a West Syrian exegetical collection that treats almost the entire Old and New Testament.

2.2 Syh^{mg} and a Syriac exegetical collection

The collection of the *Londinensis*[31] has received quite some attention in scholarly literature. Especially more recently, its role and function as an exponent of West Syrian exegetical tradition has been discussed.[32] The general picture that emerges from such studies reveals a collection in which the biblical text is taken from Syh, independent Syriac translations of the Greek text and (to a lesser extent) the Peshiṭta. The numerous exegetical materials that can be found are taken from Greek authors — whether from already existing Syriac (abridged) translations or translated by the compiler himself. Important to the topic at hand is the fact that Syh was certainly among the sources of the *Londinensis*:[33] it was used both for the

(pp. LXI-LXVII) and Van den Eynde, *La version syriaque*. This translation has been excerpted in Syriac catenae and commentaries on the Song (one such collection in which this happened is discussed below). The fragment in Syh^{mg}, however, is not taken from this translation, as is stated by Van den Eynde, *La version syriaque*, p. 47 n. 12.

[31] See the description by Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, II, pp. 904-908.

[32] Recent studies that mention the *Londinensis* are those of L. Van Rompay, *Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages*, in M. Saebø *et al.* (eds.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume I: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Part 2: *The Middle Ages*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 559-577 (here p. 564); L. Van Rompay, *Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition*, in B. ter Haar Romeny (ed.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 15), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006, pp. 27-51 (here pp. 44, 47, 50); B. ter Haar Romeny, *The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection*, in ter Haar Romeny (ed.), *The Peshitta*, pp. 297-310. The main points of the last article can also be found in two other publications by ter Haar Romeny: see his *Greek or Syriac? Chapters in the Establishment of a Syrian Orthodox Exegetical Tradition*, in F. Young, M. Edwards & P. Parvis (eds.), *Studia Patristica. Vol. XLI: Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Orientalia; Clement, Origen, Athanasius; The Cappadocians; Chrysostom*, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2006, pp. 89-95; and his *Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques*, in A. Schmidt & D. Gonnet (eds.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (Études syriaques, 4), Paris, Geuthner, pp. 63-76 (here pp. 70-73). Whereas earlier publications spoke of a Syriac catena, ter Haar Romeny introduced the term 'the London collection'.

[33] Observe that f. 160^{v} contains a colophon in which Syh and Paul of Tella are mentioned (reproduced by Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, II, p. 907).

biblical sections[34] and for the lemma texts of the exegetical treatises.[35] The manuscript was written in the eighth/ninth century, but the collection itself tends to be dated to the first half of the seventh century.[36]

With regard to the Song, several sections can be discerned in the *Londinensis* (all in Syriac):[37] (1) ff. 118-136ᵛ contain the biblical text of the Song followed by excerpts from Gregory of Nyssa's homilies (for Cant 1,1–6,9) and from the commentary by a certain Symmachus (for Cant 6,10–8,14). (2) On ff. 137ᵛ-138, one finds excerpts from the commentary by John bar Aptonaya and, again, Gregory's homilies as well as an epistolary fragment. (3) Then follows, still according to Wright's description, "explanations of Proper Names, ܦܘܫܩܐ ܕܫܡ̈ܗܐ; on the seasons of the year, ܡܛܠ ܫ̈ܘܚܠܦܐ ܕܫܢܬܐ; and some other short sections" (f. 138ᵛ).[38] Although Wright did not

---

[34] Secondary literature named and used the *Londinensis* as a witness to the Syh version of e.g. the books of Psalms, I-II Esdras, and I-II Chronicles. See *Esdrae liber I*. Edidit R. Hanhart (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 8.1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, pp. 17-19; *Esdrae liber II*. Edidit R. Hanhart (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 8.2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 13-14; J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible in Two Parts*. Part I: *New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version, of the Sixth Century and the History of the Woman Taken in Adultery (St. John VII.53-VIII.12)*. Part II: *Old Testament. Extracts (hitherto inedited) from the Syro-Hexaplar Version, of the Seventh Century, after the Greek of the LXX. Genesis; Leviticus; 1 and 2 Chronicles; Nehemiah.* Edited, with Introductions, Notes, and Reconstructed Greek Text, London – Oxford, Williams and Norgate, 1909, II, pp. 5-25 (edition of I-II Chronicles); K.D. Jenner, *Syrohexaplarische und proto-syrohexaplarische Zitate in syrischen Quellen außer den individuellen Exemplaren des syrohexaplarischen Psalters*, in A. Aejmelaeus & U. Quast (eds.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 24; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 230), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 147-173 (here p. 148). For an overview of how 19th- and early 20th-century literature discovered the link between the *Londinensis* and Syh, see W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, diss. doct., Leiden, Brill, 1968, pp. 20-21.

[35] This has been observed for the patristic sections on e.g. Genesis and Exodus: see ter Haar Romeny, *The Greek vs. the Peshitta*, pp. 298-309. For the Psalms, a slightly different view (but one that still recognized the use of Syh) was voiced by H.F. Van Rooy, *The Text of the Psalms in the Shorter Syriac Commentary of Athanasius*, in W.Th. van Peursen & R.B. ter Haar Romeny (eds.), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to K.D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 14), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006, pp. 165-175.

[36] In his *The Greek vs. the Peshitta*, p. 298, ter Haar Romeny proposed to date the compilation somewhat later, but elsewhere (*Greek or Syriac?*, p. 89; *Les Pères grecs*, p. 70) he adhered to the second quarter of the 7th c.

[37] Not having seen the manuscript, the present author bases his description (as well as the identification of the folios) upon that of the catalogue (see n. 31).

[38] Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, II, p. 906.

say that this last section also relates to the Song, it certainly does so as far as the onomastic explanations are concerned (see below). This last part could thus constitute a third section that pertains to the Song.

For each of these three sections, a connection with Syh can be discovered. In the first one, it is the biblical text that offers this link.[39] According to Van den Eynde, the biblical text is that of Syh, although he did spot many differences with the *Ambrosianus*.[40] Perhaps they result from the kind of treatment that has been described for other biblical books in the *Londinensis* (see above), i.e.: the compiler may have combined Syh with citations from other versions, such as independent Syriac translations of a Greek text and the Peshiṭta. In order to test this hypothesis, the text of the *Londinensis* needs to be further looked into. In any case, one can conclude that this first section shows that the Syh version of the Song was one of the sources used in the *Londinensis*.

Of the second section, only the fragments of John bar Aptonaya have been identified precisely in secondary literature: they were edited by P. Krüger as the only fragments that remain of this author's commentary on the Song, which was originally written in Greek (see n. 29). The Syriac translation of the fragments in question was certainly not carried out ad hoc by the compiler of the *Londinensis*, since five of these six fragments can already be found in Syh^{mg}.[41] A similar link between the *Londinensis*

---

[39] Van den Eynde showed that the fragments of Gregory's text in this section of the *Londinensis* have been taken from the Syriac translation of his homilies mentioned before (n. 30), which is independent from Syh. Also the fragments belonging to Symmachus are taken from the same source: in the Syriac translation, Gregory's homilies (which end with Cant 6,9) were supplemented with a Syriac version of Symmachus' commentary. Not much is known of this author nor of his commentary, which was originally written in Greek but has not been preserved. Both translations, of Gregory's homilies and Symmachus' commentary, were discussed in detail by Van den Eynde in his monograph mentioned above (n. 29). On pp. 47-49, he argued that they are the versions that were used by the compiler of the *Londinensis* (but not by Syh, see above n. 30). He pointed out that for both authors, the compiler did not copy that translation literally, but abbreviated it. (This technique can be found in at least one other section of the *Londinensis*, where the compiler shortened an already existing Syriac translation of a Greek patristic text: see ter Haar Romeny, *The Greek vs. the Peshitta*, pp. 303-305.) Van den Eynde edited the translation of Symmachus' text (pp. 77-89) as well as its later redaction in the *Londinensis* (pp. 90-95). With regard to Gregory, none of the Syriac fragments have been edited (see also Salvesen, *Pigs in the Camps*, p. 267).

[40] Van den Eynde, *La version syriaque*, p. 47: "le texte sacré commenté dans la chaîne sur le Cantique est celui de la version de Paul de Tella. Toutefois, nous y avons relevé d'assez nombreuses variantes avec l'Ambrosianus C. 313." This does not appear very strange: also for I Esdras, the Syh text in the *Londinensis* diverges from that of other witnesses (cf. Hanhart [ed.], *I Esdras*, p. 18).

[41] As said above (n. 29), this was not noticed by Krüger. The differences between the redactions of John's fragments in Syh and in the *Londinensis* were discussed by Köbert, *Syrische Fragmente*, p. 113.

and Syh may also exist with regard to the second author who is cited in this second section of the *Londinensis*. Wright's description (see n. 31) does not reveal clearly how many fragments of Gregory's homilies are cited in this section. A note by Van den Eynde invites one to believe that there is only one such citation (which seems quite probable, given the limited size of the section: ff. 137ᵛ-138), and that it precisely is the single scholion of Gregory that is quoted in Syh (mentioned above n. 30).[42] Obviously, this would corroborate the connection between the *Londinensis* and Syh.[43]

With regard to the third section of the *Londinensis* (and one element of that section in particular: the explanations of proper names),[44] it was Ceriani who managed to detect its link with the Song, and with Syh.[45] He observed that these explanations are identical to those that can be found in Syh^{mg}, and suspected the list of the *Londinensis* to depend on Syh^{mg}.

All of this (the biblical text; the fragments from John; possibly that from Gregory; the onomastic explanations) shows that in its part that pertains to the Song, the exegetical collection of the *Londinensis* depends to considerable extent on Syh.[46] This has repercussions for another conclusion, which scholars have formulated with regard to the source of the onomastic explanations that are offered in the *Londinensis*.

2.3 Syh^{mg} and a Greek catena prologue

In the notes to his facsimile edition of the *Mediolanensis*, Ceriani not only pointed out the link between the onomastic explanations of the Song in Syh^{mg} and those in the *Londinensis* (see n. 45), but he also observed that a similar list could be found in Greek, i.e. in the prologue to the Greek catena on the Song that nowadays tends to be called the catena of Ps.-Eusebius.[47] More recently, the link between this Greek list and that of the

---

[42] Van den Eynde, *La version syriaque*, p. 47 n. 12. Unfortunately, Van den Eynde's wording is not entirely clear.

[43] The epistolary fragment that concludes the second section in the *Londinensis* cannot be found in Syh.

[44] The list with onomastic explanations of the *Londinensis* is published by F. Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus*. 2. Hälfte: *Texte der Onomastika und Register* (TU, 41.2), Leipzig, Hinrichs, 1915, pp. 802-803. The other elements of this third section (i.e., explanations of seasons of the year and some other short fragments) have not been identified precisely by Wright and cannot be studied at this point.

[45] Ceriani (ed.), *Codex Syro-Hexaplaris*, p. 50.

[46] This conclusion is in agreement with the observations that have been formulated in secondary literature with regard to the sections on other biblical books in the *Londinensis*.

[47] The text of the Greek prologue can be found in *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum*

Londinensis was also noticed by M. Harl and by J.-M. Auwers.[48] Neither of those scholars, however, were aware of Ceriani's discovery: by consequence, they did not notice that the very same explanations can also be found in Syh[mg].

Auwers' detailed comparison of the Greek catena's prologue and the list in the *Londinensis* showed that the Syriac one retains sixteen of twenty explanations that can be found in the Greek original, and that it also contains one additional explanation (on which see, n. 50). He also concluded that the list of the *Londinensis* was certainly translated from a Greek original — without stating, however, that precisely the catena prologue had been that Greek *Vorlage*.[49] A comparison with Syh[mg] proves him right for not having done so.

When one brings Syh[mg] into the comparison and one looks into the quantitative differences (i.e., the number of explanations and the sequence in which they are given), one observes that the *Londinensis* and Syh[mg] sometimes agree with each other, against the Greek catena;[50] that the Greek catena and Syh[mg] sometimes go together against the *Londinensis*;[51]

---

canticorum expositiones graecae. I. Meursius primus nunc e tenebris eruit, et publicavit, Lugduni Batavorum, Ex officina Elzeviriana, 1617, pp. 11-12 (referred to by Ceriani) and now also (with a French translation) in J.-M. Auwers, *L'interprétation du Cantique des cantiques à travers les chaînes exégétiques grecques* (Instrumenta patristica et mediaevalia, 56), Turnhout, Brepols, 2011, pp. 470-471. See nn. 57 and 83 for references to secondary literature on this catena. For a thorough discussion of the prologue and of the onomastic explanations, see pp. 432-438 and 233-244 of Auwers' book. In the following, the Greek text is always cited according to p. 471 of the latter study.

[48] M. Harl, *Les trois livres de* Salomon *et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le* Cantique des Cantiques *(d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, in J. Dummer *et al.* (eds.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* (TU, 133), Berlin, Akademie-Verlag, 1987, pp. 249-269, here pp. 267-268; and Auwers, *L'interprétation du Cantique*, pp. 432-433.

[49] See Auwers, *L'interprétation du Cantique*, pp. 432-433.

[50] (a) The explanation that Auwers found in the *Londinensis* but not in the Greek prologue is also given in Syh[mg]: ܟܐܦܐ ܕܕܗܒܐ (ܕܝܢ)· ܟܐܦܐ ܛ̈ܒܬܐ ܕܕܡܝܢ ܠܕܗܒܐ ('stones of gold: very beautiful stones that look like gold'). Only knowing the list of the *Londinensis*, Auwers (*L'interprétation du Cantique*, pp. 433-434) used the evidence of the Peshiṭta to identify Θαρσίς in Cant 5,14 as the lemma behind this explanation (Hebrew תרשיש, translated in the Peshiṭta as ܟܐ̈ܦܐ ܕܕܗܒܐ). This hypothesis is confirmed by Syh, which places the explanation in the margin to 5,14. (b) Both Syriac witnesses lack entries for Βαιθήλ (Cant 2,9) and Βεελαμών (8,11). (c) For Cant 1,5, Syh[mg] and the *Londinensis* put the explanation of ܫܠܡܘܢ before that of ܩܝܕܪ (*Lond.*: ܩܕܪ), unlike the Greek catena. (d) Both Syriac sources share an erroneous explanation of ܫܘܠܡܝܬܐ (7,1): see n. 53.

[51] (a) Syh[mg] not only contains all of the seventeen entries of the *Londinensis* but also two of the four that the *Londinensis* lacks but the Greek catena does have: these are the entries on Engaddi (ܥܝܢ ܓܕܝ· ܥܝܢܐ ܕܢܣܝܘܢܐ ܕܝܠܗ) and Gilead (ܓܠܥܕ· ܡܬܦܢܝܢܘܬܐ ܣܘܠܩܗ ܡܣܗܕܢܐ ܕܣܗܕܘܬܐ), which can be found in Syh[mg] to Cant 1,14 and 4,1 respectively. Both explana-

and occasionally all of the three sources disagree amongst each other.[52] Interestingly, the Greek catena and the *Londinensis* never go together against Syh^{mg}, at least as far as these quantitative elements are concerned.

In view of the overall dependence of the *Londinensis* on the Syh version of the Song (on both Syh^{txt} and Syh^{mg}), the above comparison invites one to assume that also with regard to these onomastic explanations, the *Londinensis* depends on Syh^{mg}. The hypothesis that follows naturally says that Syh^{mg} depends on the Greek list and that it was with the creation of Syh that the translation from Greek into Syriac was made.[53] In the present author's view, this is the most satisfactory explanation of the relation between all three documents.[54]

This dependence of Syh^{mg} on the Greek onomastic list is quite interest-

---

tions more or less correspond to those that are offered in the prologue of the Greek catena (Γαδδί, ὀφθαλμὸς πειρατηρίου and Γαλαάδ, μέτοικοι μαρτυρίας [ἢ σκοπευτήριον ὑψηλόν]). (b) In the Greek list and in Syh^{mg}, the entry on Κάρμηλος/ܟܪܡܠܐ (Cant 7,6) follows that on Δαμασκός/ܕܪܡܣܘܣ (7,5), whereas in the *Londinensis* it is already given after ܥܡܝܢܕܒ (6,12).

[52] (a) In Syh^{mg}, the entry on ܬܠܦܝܘܬ (Cant 4,4) can be found in between those on ܓܠܥܕ (4,1) and ܕܘܝܕ (4,4), but in the *Londinensis*, it follows that on ܕܘܝܕ (and is incorrectly spelled ܬܠܦܝܘܬ). In the Greek catena, it is the last entry, which gives the impression that it was an omission that was ultimately corrected (so Auwers, *L'interprétation du Cantique*, p. 437). (b) In Syh^{mg}, the form (ܐ)ܡܬܦܫܩ ('which means') is used to connect most of the transliterations with their respective explanation: one finds it in the entries on ܐܘܪܫܠܡ (Cant 1,5); ܓܠܥܕ (4,1); ܬܠܦܝܘܬ (4,4); ܕܘܝܕ (4,4); ܠܒܢܢ (4,8); ܣܢܝܪ (4,8); ܚܪܡܘܢ (4,8); ܥܡܝܢܕܒ (6,12); ܚܫܒܘܢ (7,5); ܕܪܡܣܘܣ (7,5); and ܟܪܡܠܐ (7,6). In the *Londinensis*, it is used for two of those names only, ܕܘܝܕ and ܚܪܡܘܢ. In the Greek catena, such a connector is completely absent: each proper name is immediately followed by its explanation. This could indicate that the original Greek list (see below) was written in two columns.

[53] The element that allowed Auwers to conclude that a Greek list lies behind the Syriac one in the *Londinensis*, is the erroneous etymology ܫܘܠܡܝܬܐ · ܡܦܫܩܢܝܬܐ in Cant 7,1 (ܡܦܫܩܢܝܬܐ = ἑρμηνεύουσα ← εἰρηνεύουσα, which is a better explanation for ܫܘܠܡܝܬܐ = Σουλαμῖτις = שולמית, a word that can be linked to the root שלם). The exact same faulty explanation can be found in Syh^{mg}.

[54] This does not mean that counterarguments cannot be found. Not at all of them, however, are very strong, as the following example shows. In the Greek prologue, the name Ἰσραήλ (Cant 3,7) is explained as νοῦς ὁρῶν θεόν, which in the *Londinensis* became ܐܝܬܘܗܝ ܚܙܐ ܠܐܠܗܐ ('he who sees God'). In Syh^{mg} (on Cant 1,5), the same explanation can be found, but it is followed by an alternative one: ܐܘ ܓܒܪܐ ܚܙܐ ܠܐܠܗܐ ('or the man who sees God'). This agreement of the Greek list and the *Londinensis* against Syh^{mg} would seem to counter the hypothesis formulated above, but in fact does not constitute strong evidence. The alternative interpretation added in Syh^{mg}, which builds upon the perceived presence of the word איש in ישראל, is a trivial one that surfaces often in patristic literature: see e.g. *Onomastica sacra*. Edidit P. de Lagarde, Hildesheim, Olms, 1966 [= Gottingae, Rente, [2]1887], p. 200 (no 170) or G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1968 [= 1961], *s.v.* Ἰσραήλ. It could easily have been added by the copyist of the Milan manuscript of the Syh, without it having been present in the Syh copy that was consulted by the compiler of the collection of the *Londinensis*.

ing, since it raises questions about the sources behind the Syh version of the Song. In this regard, it is useful to recall that Harl had observed that many of the interpretations offered in the Greek list can be found in the Epitome of Procopius of Gaza on the Song, notably in the scholia of Origen and Nilus of Ancyra it contains.[55] In his extensive discussion of the onomastic interpretations, Auwers provided substantial proof for this observation and underscored the parallels with Nilus in particular.[56] Remarkably, not a single fragment of Nilus can be found in Ps.-Eusebius' catena, the compilation in which the list is transmitted as the fourth prologue. In this respect, Harl's suggestion that the compiler of Ps.-Eusebius' catena (or the lost source compilation she believed it to depend upon)[57] had extracted the onomastic information from Nilus of Ancyra's original commentary is not entirely convincing. One rather needs to suppose that the current position of the Greek list in Ps.-Eusebius' catena is not its original one and that the compiler of the catena took the list from elsewhere. In this regard, Auwers' hypothesis on the origins of the list is more likely, i.e. that it was excerpted from an onomastic text of the sort of Jerome's *Liber interpretationis hebraicorum nominum*.[58] In this context, it is useful to recall that Greek glossaries of certain biblical books are known to exist: they have been transmitted in Greek lexicographical tradition.[59] Admittedly, for the

[55] Harl, *Les trois livres*, p. 268.

[56] See the analyses in Auwers, *L'interprétation du Cantique*, pp. 233-244 and the concluding observations on pp. 437-438.

[57] Today, the mutual relations between the various catenae on the Song are still debated, as are the origins of Ps.-Eusebius' catena, its link with Procopius' Epitome and its overall position within the entire corpus of catena traditions on this biblical book. With regard to the catena of Ps.-Eusebius, such questions were dealt with most extensively by T. Zahn and M. Faulhaber: see T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.* II. Theil: *Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien*, Erlangen, Deichert, 1883, pp. 248-254; M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen* (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 4), Wien, Mayer, 1902, pp. 58-64. More recent studies on the catenae have not yet systematically treated the mutual relations between the various catenae and only mention this topic in passing (if at all). When they do so, they tend to follow Faulhaber's views (i.e., both the catena of Ps.-Eusebius and the Epitome of Procopius depend upon a lost catena source) rather than Zahn's (i.e., Ps.-Eusebius was one of the sources of Procopius and stands at the very top of the catena traditions on the Song).

[58] Auwers, *L'interprétation du Cantique*, p. 438: "*Ces étymologies reflètent l'érudition de l'Antiquité et se retrouvent consignées dans les* Onomastica *antiques, à commencer (pour la plupart) dans le* Liber interpretationis hebraicorum nominum *de Jérôme. Notre liste semble être extraite d'un ouvrage de ce genre.*"

[59] For a general overview of this literature, see K. Alpers, *Lexicon I (griechisch)*, in *RAC* 23 (2008) 1252-1268, here cols. 1261-1262. Lists of biblical books for which such glossaries are known are provided by I.A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum quorumcumque monumenta integra aut fragmenta edita exstant tum plerorumque*

Song such a glossary is not known, but this does not mean that it never existed.[60] Comparison with other glossaries that have been published and studied shows that the onomastic list of the Song is quite similar to such glossaries on the level of both content and lay-out.[61] In sum, it is possible that the list included in the catena of Ps.-Eusebius is not just related to the genre of the *onomastica* (cf. Auwers), but more specifically to the lexicographical transmission of those kinds of texts.[62]

What is of interest to the topic at hand is the question of the source upon which Syh^{mg} relies. In the absence of any other clear and undisputed parallels between Syh^{mg} and the catena of Ps.-Eusebius[63] and in view of the fact that Syh^{mg} contains an explanation that cannot be found in the Greek list (see n. 50), it is more prudent to assume that it was the source of the Greek catena prologue and not the catena itself, upon which Syh^{mg} relies.[64]

This observation is quite significant, since it informs us that for the Song, not all of the sources of Syh^{mg} depended on the Hexapla: also other

---

e mss. ac deperditis ab auctora recognita. Editio nova variorum curis emendatior atque auctior curante G.C. Harles. Accedunt C.A. Heumanni supplementa inedita. Volumen sextum, Hildesheim, Olms, 1966 [= Hamburgi, Bohn, 1797], pp. 641-648 and later by A.B. Drachmann, *Die Überlieferung des Cyrillglossars* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. 21.5), København, Levin og Munksgaard, 1936, pp. 53-58.

60 Observe that for the books of Proverbs and Ecclesiastes (two books of which the manuscript and commentary traditions are quite parallel to those on the Songs), glossaries are mentioned by Drachmann, *Die Überlieferung des Cyrillglossars*, p. 54.

61 Glossaries on the Octateuch and I-IV Kingdoms were published by Fabricius & Harles, *Bibliotheca Graeca*, VI, pp. 641-648. That on the Octateuch was later edited critically and studied in detail by J. Benediktsson, *Ein frühbyzantinisches Bibellexicon: Λέξεις τῆς ὀκτατεύχου*, in *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire* 1 (1938) 243-280. Benediktsson's study revealed that the explanations of the Octateuch lexemes are to a large extent taken from Theodoret (compare the role of Nilus with regard to the Song) and that they occasionally agree with Hexaplaric readings (which is also the case for the Song). On the level of lay-out, one observes that just like the list of the Song, these examples lack a connector between the proper names and the respective explanations (cf. n. 52).

62 An interesting parallel is offered by the Psalms: for this book, too, a glossary has later been transmitted through catenae. See G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*. Tome V, diss. doct. (unpublished), Paris IV-Sorbonne, [1984], pp. 2434-2435.

63 Ceriani (ed.), *Codex Syro-Hexaplaris*, p. 50 mentions a parallel between Syh^{mg} and the catena of Ps.-Eusebius for Cant 4,13, but the present author was unable to confirm it.

64 When translating the Greek source into Syriac and inserting it into Syh^{mg}, the translator added the form ܡܬܦܫܩ(ܐ) in several explanations. This was necessary since the format of the Greek source (a separate onomastic list, probably in two columns, see n. 52) was lost in Syh^{mg}, which means that this form needed to be added to connect the transliterations with their respective explanations. In the *Londinensis*, all explanations were grouped together again, which made the compiler omit several of the occurrences of ܡܬܦܫܩ(ܐ).

ones were consulted. This conclusion ties in with some of the recent views that have been formulated with regard to the sources of Syh (see above) and is of particular importance when one tries to interpret a particular kind of Hexaplaric readings that are offered in Syh^{mg}, the topic of the present paper.

3. *Hexaplaric readings of the Song in Syh^{mg}*

The Hexaplaric readings form the core of the materials on the Song that are offered in Syh^{mg}. They are assigned to α′ (ܐ), σ′ (ܣ), θ′ (ܬ), ε′ (ܗ) and ς′ (ܘ). Occasionally, certain readings are ascribed to ܗܠܝܢ ܕܫܪܟܐ (οἱ λοιποί = οἱ λ′). As always in Syh and as often in LXX and catena manuscripts, an index is used to link the Hexaplaric readings in Syh^{mg} to the corresponding lemma words in Syh^{txt}.

Of all the editions of Hexaplaric fragments of the Song that have appeared up to the present, only that by Field included materials offered by Syh.[65] In fact, Field's inclusion of this evidence is the very criterion on the basis of which he distinguished his edition from that of his predecessors: he himself was very aware of this and paid specific attention to a careful treatment of all Syh data.[66] He did so with success, since even today Field's work on the Hexaplaric readings of the Song in Syh is unsurpassed. As the present author does, Field accessed the Syh version of the Song through Ceriani's facsimile edition of the *Ambrosianus*.[67] All retroversions of the Hexaplaric readings from Syriac to Greek were carried out by Field himself: his skills in retroverting the Syriac evidence are commonly recognized.[68]

---

[65] Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, pp. 409-424 and *Auctarium*, pp. 27-28. A survey of previous editions of Hexaplaric fragments can be found in T.M. Law, *A History of Research on Origen's* Hexapla: *From Masius to the Hexapla Project*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 40 (2007) 30-48. See also S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, Clarendon, 1968, pp. 127-128.

[66] Illustrative is the subtitle of his edition: "*Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field*" (stress RC).

[67] On the scholarly cooperation between Ceriani and Field, see G.J. Norton & C. Hardin, *Frederick Field's Prolegomena to* Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. *Translated and annotated* (Cahiers de la Revue Biblique, 62), Paris, Gabalda, 2005, p. 11. Both scholars appear to have collaborated rather closely when they were preparing the edition of Hexaplaric fragments (Field, 1875) and the annotated facsimile of the Ambrosian Syh manuscript (Ceriani, 1874).

[68] See e.g. M. Weitzman, *The Reliability of Retroversions of the Three from the Syrohexapla: A Pilot Study in Hosea*, in Salvesen (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments*, pp. 317-359: "Field's virtuosity is beyond question" (p. 317). Without any intent to question Field's retroverting

Field's expertise notwithstanding, modern research on the Syh sometimes reaches retroversions that differ from those of Field. This is also the case for the Song of Songs. Two reasons allow for the alteration of Field's retroversions for this book. Firstly and most importantly, for various Hexaplaric readings that in 1875 were only known through Syriac sources now also Greek attestations are found:[69] in some cases these show that the retroversions by Field (who was only aware of the Syriac readings, not of the Greek evidence) were not entirely correct.[70] Secondly, even for some of the Hexaplaric readings of the Song offered in Syh^mg for which no Greek evidence exists, consultation of editions and lexicons that Field did not have at his disposal allow one to alter some of his retroversions.[71]

---

skills, the present author did notice a remarkable dependence by Field upon Middeldorpf (see the reference in n. 22), and an even higher agreement between Field's retroversions and those carried out by Ceriani in his edition of the Syh version of the Pentateuch: *Pentateuchi Syro-Hexaplaris quae supersunt cum notis. Accedunt nonnulla alia fragmenta syriaca*. Edidit A.M. Ceriani (Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae opera collegii doctorum ejusdem, 2), Mediolani, Bibliotheca Ambrosiana, 1863. This is no surprise, as Field and Ceriani esteemed one another highly (cf. the previous note). Adherence to Ceriani's and/or Middeldorpf's equivalences may have brought Field to neglect other possible retroversions. Field's motives in retroverting the way he did (not only with respect to the Song, but on the whole), seem a topic worthy of future study. Regarding the Song, he provided succinct argumentation for some specific retroversions in his *Otium Norvicense sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua Syriaca in Graecam convertendis*, Oxonii, Combe & Latham, 1864, pp. 30-31. (The fact that the Pentateuch is absent from this *Otium Norvicense* underlines Field's reliance upon Ceriani.)

69 All of these readings can be found in catena manuscripts, most of which were neglected by Field.

70 Two examples from Cant 1,4 can serve as an illustration (see Field [ed.], *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, p. 412). (1) Field retroverted the reading ܠܡܛܫܝ̈ܬܐ ܓܘ̈ܝܬܐ, which Syh^mg assigns to σ′ for Hebrew חדריו (LXX εἰς τὸ ταμιεῖον), as εἰς τὰ ἀπόκρυφα τὰ ἐσώτερα. The catena of Ps.-Eusebius (mentioned above), of which no manuscript was consulted by Field, transmits the anonymous reading εἰς τοὺς ἔνδον μυχούς. This is in fact the σ′ reading that was translated in Syh^mg. (2) In the same verse, Syh^mg assigns two separate readings to ε′. Field thought the first of them, ܐܬ̈ܕܟܪ · ܚܘܒܐ ܕܝܠܟ ܫܪ̈ܝܪܐ, to correspond to the words נזכירה דדיך מיין of the Hebrew text (LXX ἀγαπήσομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον). He linked the second reading, ܫܪܝܪܐ ܡܚܒܬܐ ܕܝܠܟ, to Hebrew מישרים אהבוך (LXX εὐθύτης ἠγάπησέν σε). In reality, however, these two readings overlap: the word ܫܪܝܪܐ is repeated in each separate reading but in fact only translates one word of the original Greek ε′ reading. Both readings of Syh^mg in fact should be put together: ܐܬ̈ܕܟܪ ܚܘܒܐ ܕܝܠܟ ܫܪ̈ܝܪܐ ܡܚܒܬܐ ܕܝܠܟ. Consequently, the word ܫܪܝܪܐ should be retroverted only once. Again an anonymous reading of the catena of Ps.-Eusebius provides the Greek original, namely ἀληθινή. Field, however, retroverted ܫܪܝܪܐ twice, namely as ἀληθοῦς and ἀληθής.

71 The lack of any instruments for searching the contents of Syh hamper correct retroversions. A concordance of Syh is a research tool that is much needed. For a pilot index, see Weitzman, *The Reliability of Retroversions*, pp. 327-359. In creating such a tool, it would be useful to study the relationship between Greek words offered in Syh^mg and the Syriac text of Syh^txt and to focus on words that are identical in Syh^mg and Syh^txt.

3.1 A problematic kind of Hexaplaric readings

As fertile a source for finding Hexaplaric readings of the Song Syh may be, some of the data it provides cause specific problems of interpretation. For some verses, Syh^mg provides two readings that seem incompatible with one another. In all of these cases one of the readings is identified by means of a specific kind of Hexaplaric note that one could label ὁμοίως notes. Three examples can serve as illustration.

(1) In Cant 2,1, Syh^txt translates ἐγὼ ἄνθος τοῦ πεδίου, κρίνον τῶν κοιλάδων[72] with ܐܢܐ ܗܒܒܐ ܕܦܩܥܬܐ. ܫܘܫܢܬܐ ܕܥܘ̈ܡܩܐ. Syh^mg places an index at ܕܦܩܥܬܐ and provides two Hexaplaric readings: to ε′ it assigns the reading ܕܦܩܥܬܐ (τοῦ πεδίου, the same word as one finds in Syh^txt) but at the same time it says that θ′ has ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως τοῖς ο′). These readings are odd: the ε′ reading is the same as Syh^txt (which is thought to be a literal translation of ο′, see above) but this identical character is not pointed out. On the other hand, the θ′ reading, which appears to be different from ε′,[73] is said to be identical to ο′. Not knowing how to explain this contradiction, Field avoided the problem by changing the lemma to ܕܥܘ̈ܡܩܐ (τῶν κοιλάδων), against Syh's index.[74]

(2) Syh^txt translates Cant 2,15 πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας ἀλώπεκας μικροὺς ἀφανίζοντας ἀμπελῶνας as follows: ܐܚܘܕܘ ܬܥ̈ܠܐ ܬܥ̈ܠܐ ܙܥܘ̈ܪܐ ܕܡܚܒܠܝܢ ܟܪ̈ܡܐ (with double ἀλώπεκας instead of the single use one finds in A. Rahlfs' text; see below). For ܙܥܘ̈ܪܐ ܕܡܚܒܠܝܢ, Syh^mg provides two Hexaplaric readings (*ind. mend. ad* ܬܥ̈ܠܐ 1°): α′ has ܙܥܘ̈ܪܐ ܕܡܚܒܠܝܢ (μικροὺς ἀφανίζοντας, the same as Syh^txt) and οἱ λ′ have ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ (ὡς οἱ ο′). Admittedly, both readings correspond to an index placed elsewhere. Nevertheless, it is clear that the α′ reading in fact translates the Hebrew *Vorlage* of ܙܥܘ̈ܪܐ ܕܡܚܒܠܝܢ. One can assume that this is also the case regarding the οἱ λ′ reading, which is accompanied by the very same index.[75] Again, there seems to be more to these readings than meets the eye.

(3) Syh^txt translates ἐν μιᾷ ἐνθέματι τραχήλου σου in Cant 4,9c as ܒܚܕܐ ܒܣܝܡܟܐ ܕܨܘܪܐ ܕܝܠܟܝ (with singular τραχήλου instead of the plural form

---

[72] As a general rule, quotations from the LXX text of the Song are taken from *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, II, pp. 260-271, but see below.

[73] Otherwise (i.e., if ε′ and θ′ would have been identical) Syh^mg would have assigned one and the same reading to both these versions at once.

[74] Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, p. 413.

[75] Moreover, Syh^mg dealt earlier with the οἱ λ′ reading of ܬܥ̈ܠܐ, stating that "according to Origen, LXX as well as οἱ λ′ have ἀλώπεκας twice" (ܐܝܟ ܐܡܪ ܠܚܘܕ ܘܗܠܝܢ ܫܒܥܝܢ ܘܬܠܬܝܢ ܗܢܘܢ ܕܥܒܪܝܐ ܗܘ ܒܕܡܘܬܐ ܬܪܬܝܢ ܘܬܢܝ ܗܝ ܕܬܥ̈ܠܐ܀).

one finds in Rahlfs' text). An index is placed at ܕܨܘܪܐ, to which two readings in Syh^mg answer: α' σ' ε' have ܕܨܘܪܐ (the same word as in Syh^txt, τραχήλου), whereas θ' has ܒܕܡܘܬܐ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως ἐκείνοις τοῖς ο').

These three cases all follow the same pattern: the first of two readings, which is given in full, agrees with Syh^txt, while the other one is not provided verbatim but is said to be identical to ο'. These occurrences seem to point at a discrepancy between Syh^mg and Syh^txt. They only make sense if one assumes that the scribe of Syh^mg was using a biblical reference text (which he called ο') that differed from the one translated in Syh^txt (which would not be identical to ο'). This hypothesis may be confirmed by e.g. Cant 1,6, in which Syh^mg gives ܐܗܡܝ ܡܢܝ (παρέβλεψέ με) as the ς' reading, which is identical to Syh^txt (*ind. mend. ad* ܡܛܠ 2°). At least one could think that not every ὁμοίως note plainly refers to the same LXX text, as e.g. Cant 4,9a seems to imply: with respect to Syh^txt ܠܒܒܬܝ, ܠܢ 1° (ἐκαρδίωσας ἡμᾶς 1°), Syh^mg gives ܒܕܡܘܬܐ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως ἐκείνοις τοῖς ο') as the θ' reading and ܗܘ ܒܕܡܘܬܐ ܗܠܝܢ (ὁμοίως τούτοις) for ε'.

Then again, the normal pattern seems to be present in the margin to Cant 5,10b, where Syh^txt and Syh^mg seem compatible. There Syh^txt has ܕܓܒܐ ܡܢ ܪܒܘܬܐ (ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδος, instead of Rahlfs' μυριάδων). Syh^mg indicates that α' σ' θ' translate ὁμοίως ἐκείνοις τοῖς ο' (ܒܕܡܘܬܐ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ) whereas ε' has ܡܢ ܪ̈ܒܘܬܐ (ἀπὸ μυριάδων).

In sum, regarding the Song of Songs, there appears to be more to the relations between Syh^txt and Syh^mg than meets the eye. In these cases, incorporation of the evidence from Syh^mg without further ado would generate problems. Some readings or indices offered in Syh^mg seem incompatible with the evidence of Syh^txt. They were manipulated by Field in order to make the puzzle fit (e.g. Cant 2,1). This is not the correct approach: one should rather try to explain the incongruity that is caused by these ὁμοίως notes. The most obvious question to pose in this research, is that of the relation between Syh^mg and Syh^txt.

3.2 A previous study: ὁμοίως notes in Ecclesiastes

This was already realized by P.J. Gentry in an article on a topic similar to that of the present study.[76] He suggested that for the book of Ecclesiastes the origins of Syh^txt should be distinguished from those of Syh^mg. This book's colophon indicates that the Syriac version was copied from a Greek

---

[76] P.J. Gentry, *Hexaplaric Materials in Ecclesiastes and the Rôle of the Syro-Hexapla*, in *Aramaic Studies* 1 (2003) 5-28 (summarized in the following paragraph).

original that, as in the case of the other books, was copied by Pamphilus and corrected by the very same and by Eusebius. In other words: according to the colophon, the *Vorlage* was a Hexaplaric text. Nevertheless, Gentry presumed that the Hexaplaric readings offered in the margins might have a different provenance. Pursuing the trail of catena provenance, he suggested that these readings originated in a non-Hexaplaric Greek source. The arguments for such a conclusion are offered by his analysis of ὁμοίως notes in Ecclestiastes. Gentry noticed that these notes are not uniform: sometimes Syh^mg uses the expression ܒܕܡܘܬܐ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως τοῖς ο′) elsewhere one finds ܒܕܡܘܬܐ (ὁμοίως) and once ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ (ὡς οἱ ο′). Rather than interpreting this as a mere abbreviation or random use of terminology, Gentry assumed that it could be the product of an economical yet well-considered reference system that reflects a difference between these notes' origins and those of Syh^txt. He concluded that whenever the Hexaplaric recension of LXX is identical to the lemma text offered in the catenae, Syh^mg gives ὁμοίως τοῖς ο′. When the Hexaplaric recension and the catenae differ, one finds the shorter ὁμοίως in the margin. "This," so Gentry, "strongly suggests that ὁμοίως is used when identity with the lemma but not the ο′ text is in view and ὁμοίως τοῖς ο′ when identity not only with the lemma but also the ο′ text obtains."[77] His final conclusion states the following:[78]

> In conclusion, while the text of the Syro-Hexapla is for the most part a faithful representative of the hexaplaric text, the marginal notes were probably not derived from the same source, but rather were drawn from the margin of a different Greek manuscript whose biblical text was non-hexaplaric. The Catena MSS seem to be the best candidate for the putative source. The focus and purpose of the scholiast who excerpted the hexaplaric materials also differs from other traditions and this may explain why many of the readings of the Three are uniquely preserved by the Syh.

Evidently, these conclusions of Gentry are useful for the present topic, as they offer an approach to the problem of the ὁμοίως notes in the Song. At first sight, Gentry's explanation of those particular readings in Ecclesiastes seems applicable to the Song. On a general level, both books' Greek textual traditions are quite uniform. One also observes that the contents of the Syh colophon to Ecclesiastes are quite similar to those of the colophon to the Song. This could mean (if Gentry's hypothesis is correct) that, just like for Ecclesiastes, the mention of the Hexapla in the colophon on the Song, need not keep one from assuming that the ὁμοίως notes could have

[77] Gentry, *Hexaplaric Materials in Ecclesiastes*, pp. 27-28.
[78] Gentry, *Hexaplaric Materials in Ecclesiastes*, p. 28.

different (i.e., non-Hexaplaric) origins. Such a hypothesis finds corroboration in the observation that in those notes, '*the* Seventy' are distinguished from '*these*' and '*those* Seventy' (see the next paragraph). Moreover, the above section on the onomastic explanations in Syh^{mg} indeed showed that also non-Hexaplaric sources were used in the Syh section of the Song.

Then again, various other factors might indicate that Gentry's explanation of the ὁμοίως notes in Ecclesiastes is in fact not that useful for tackling the notes in the Song. Firstly, when one looks at the three examples of the Song given above, and at the occurrences of the respective words of the LXX text in their Greek manuscript tradition, one does not see a regular pattern emerge. For example, one can imagine that for Cant 4,9, the confusion seems to take place between the variant readings τραχήλων and τραχήλου. Either reading is attested quite strongly in the Greek manuscript tradition. In Cant 2,1, on the other hand, variant readings for τοῦ πεδίου are virtually non-existing, so here the problem is not as easy to identify. Secondly, and more importantly, the note ܒܕܡܘܬ without any object of comparison, which is of significance in Gentry's argumentation (see above), does not occur in Syh^{mg} of the Song. In fact, the precise formulation of the ὁμοίως notes in the Song varies to a great extent: one encounters ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως τοῖς ο'; Cant 1,2.4*ter*.10; 2,1.3.5.8; 4,1), ܒܕܡܘܬ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως ἐκείνοις τοῖς ο'; Cant 2,9; 4,2.9*bis*; 5,10), ܒܕܡܘܬ ܗܠܝܢ ܫܒܥܝܢ (ὁμοίως τούτοις τοῖς ο'; Cant 1,4), ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ (ὡς οἱ ο'; Cant 1,6.9.12; 2,15; 4,3), ܒܗ̇ ܒܕܡܘܬ ܗܠܝܢ (ὁμοίως τούτοις; Cant 4,9) and ܒܕܡܘܬ ܗܠܝܢ ܕܠܓܘ (ὁμοίως τοῖς ἐντός; Cant 1,4).

Furthermore, three more general objections can be raised against Gentry's conclusions. The first of them concerns the non-Hexaplaric character of some of the ὁμοίως notes that Gentry identified. Why would, as Gentry implies, the scribe of Syh^{mg} willingly want to refer to a different (non-Hexaplaric) text when inserting Hexaplaric readings? Undoubtedly, he would have been aware of the problems this would create for the reader, who did not have that text at his disposal. Sound reasons for complicating the matter to that extent seem hard to provide. Secondly, the reader of Gentry's article observes that he did not manage to identify a particular catena — let alone a particular catena manuscript — which could have been the source behind the notes in Syh^{mg}.[79] The third objection is the following. More than once did Gentry question the sense of an individual ὁμοίως note, i.e. a note that is not accompanied by other (contrasting)

[79] See the general reference to 'the Catena MSS' in the above citation of Gentry's conclusion.

Hexaplaric readings of the same lemma.[80] In the present author's opinion, this suspicion is not always justified. The presence of such notes might have resulted from an intention of the scribe of Syh^{mg} to simply transmit all of the readings that had reached him. It is quite possible that in some cases he knew only one reading, which happened to coincide with o'.

These objections notwithstanding, Gentry's conclusions on the link between the ὁμοίως notes and the non-Hexaplaric LXX text transmitted in the catenae appear to offer a good approach to study the ὁμοίως notes of the Song.

4. *An analysis of the ὁμοίως notes of the Song*

Throughout the following pages an attempt will be made to discover whether the ὁμοίως notes of the Song, the problematic character of which has been identified above, have catena origins or not. If in fact a consistent system behind the notes can be discovered, this study does not only help in identifying the Hexaplaric readings in question correctly, but also offers a useful contribution to broader research of the origins of Syh. If this cannot be done, this paper simply shows that Gentry's conclusions concerning Ecclesiastes do not hold for a different biblical book.

In order to identify the underlying system of the notes, all of them are surveyed in the following list.[81] For each note the verse number of the Song is given, followed not by Rahlfs' text, but by the present author's suggested retroversion of Syh^{txt} (with consequences for Cant 2,5.15; 4,9; 5,10). Four points subsequently provide

(1) the ὁμοίως note;

(2) an overview of other Hexaplaric readings, if any, that are provided for the same lemma in Syh^{mg} (when relevant, readings from other sources are added);

(3) relevant variant readings (i.e., differing from the suggested retroversion of Syh^{txt}, not from Rahlfs' text) that are transmitted in the lemma text of the catenae on the Song;

(4) observations as to the interpretation of the note.

For a correct understanding of point (3), one needs to realize the following. Evidently, a correct identification of the catena recension(s) of LXX Song would have been easier if the critical edition of the LXX text of the Song would have appeared already.[82] Since this is not the case, the present

[80] Gentry, *Hexaplaric Materials in Ecclesiastes*, e.g. pp. 11-14.

[81] Four of the notes on Cant 1,4 are left aside, since it is not entirely clear to what part of the lemma text they refer.

[82] See n. 27.

author provisionally identified it/them on the basis of consultation of various catena manuscripts. The research has incorporated the lemma text of eight different catena types on the Song.[83] They are the following:[84]

- — Type A catena: manuscripts 484, 361, 701 and 733.[85] The abbreviation 'CatA' refers to a consensus of these manuscripts;
- — *Catena Trium Patrum*: manuscript 757;[86]
- — Epitome of Procopius of Gaza: manuscripts 562, 563, 571, 712, 447, 760, 688 and 645.[87] The abbreviation 'Proc' refers to a consensus of these manuscripts;
- — Catena of Polychronius: manuscripts 139, 147, 159, 390, 415 and 732;[88]

[83] The standard overview of catenae on the Song provided in CPG, C 80-86 lists fewer types, but it is not complete. It mainly limits itself to copying the information provided by two classifications of catenae on the Song that had appeared in 1902, authored by M. Faulhaber, on the one hand, and by G. Karo and H. Lietzmann, on the other hand. See Faulhaber, *Hohelied-Catenen*, pp. 1-73 and G. Karo & I. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* (1902) 1-66, 299-350 et 559-620, here pp. 313-319. Ever since the appearance of those overviews, further information on the various catena traditions has come to light as well as new types of catenae. Some of them are listed in a more complete overview provided by the present author in *The Catena Marciana on the Song of Songs*, in P. Van Deun & C. Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), Leuven, Peeters, 2011, pp. 177-209 (here pp. 182-190). More information on the catena types mentioned in the present study can be found there.

[84] For the sake of brevity, all of these catena manuscripts are referred to with the sigla assigned by A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 2), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1914. The siglum 788, which is also used here, does not occur in the said *Verzeichnis* but can be found in the updated list published online and available through the website of the *Septuaginta-Unternehmen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (http://www.septuaginta-unternehmen.gwdg.de/). For the importance of this manuscript 788 (= *Tyrnavos, Municipal Library* 25) as a witness to Ps.-Eusebius' catena, see the review published in *Byz* 82 (2012) 493-508, here pp. 502-506.

[85] Accessed through the collations of the LXX text that have been prepared by the *Septuaginta-Unternehmen* and through Nilus von Ancyra, *Schriften. Band I: Kommentar zum Hohelied*. Bearbeitet von H.-U. Rosenbaum (Patristische Texte und Studien, 57), Berlin – New York, NY, Walter de Gruyter, 2004.

[86] Accessed through the collation books of the *Septuaginta-Unternehmen*.

[87] Accessed through *Procopii Gazaei Epitome in Canticum canticorum* edita a J.-M. Auwers cum praefatione a J.-M. Auwers et M.-G. Guérard curata (CCG, 67), Turnhout, Brepols, 2011.

[88] Accessed through the collation books of the *Septuaginta-Unternehmen* and through Meursius (ed.), *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum* (see A. Rahlfs, *Die Catenenhandschrift des Meursius*, in *Theologische Literaturzeitung* 38 [1913] 763-764).

— Catena of Ps.-Eusebius: manuscripts 415[89] and 788;[90]
— *Catena Cantabrigiensis*: manuscript 360;[91]
— *Catena Hauniensis*: manuscripts 149 and 260;[92]
— *Catena Marciana*: manuscript 734.[93]

In sum, the following survey fathoms the possibilities of the ὁμοίως notes having resulted from a catena source, rather than a Hexaplaric one. In comparing Syh^{txt} with the variant readings in the catena tradition, preference will be given to those variants that are transmitted uniformly in a certain catena type, rather than to individual readings.

— Cant 1,2 ὅτι ἀγαθοί:

1. θ′ ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^{mg}: /.
3. Variants in the catena tradition: ὅτι] om. 734.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^{mg} does not refer to Syh^{txt}. The isolated reference to a Hexaplaric reading that coincides with ο′ may appear strange, but the lack of strongly attested variants in the catena addition seems to confirm that the scribe indeed identified the θ′ reading to be ὅτι ἀγαθοί, identical to Syh^{txt}. Syh^{mg} may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ substantially from Syh^{txt}.

— Cant 1,4 εὐθύτης ἠγάπησέν σε:

1. θ′ ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^{mg}: α′ ܬܪ̈ܝܨܘܬܐ ܐܚܒܘܟܝ; σ′ ܬܪ̈ܝܨܐ ܐܬܚܒܒܘܗ̇ ܗܠܝܢ ܕܪ̈ܚܡܝܢ ܠܟܝ; ε′ ܬܪܝܨܐ ܡܚܒܒܬܐ ܕܝܠܟܝ.
3. Variants in the catena tradition: ἠγάπησέν σε] ηγαπησασης 447$^{a.c.}$; σε] με 147 159, om. 415.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^{mg} does not refer to Syh^{txt}. After having provided the readings of α′, σ′ and ε′, the scribe provides the θ′ reading, which happens to coincide with ο′. The chances of the θ′ translation having featured the variant reading με are low. Syh^{mg} does not seem to have followed catena tradition.

---

[89] Accessed through Meursius (ed.), *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum* (see Rahlfs, *Die Catenenhandschrift*, pp. 763-764).

[90] Consulted on digital image, by courtesy of Dr. Zisis Melissakis (Athens).

[91] Accessed through Rosenbaum (ed.), *Nilus. Kommentar zum Hohelied.*

[92] Consulted on microfilm.

[93] Consulted on microfilm.

— Cant 1,6 υἱοὶ μητρός μου:

1. οἱ λ′ ܐܝܟܢ ܥܒܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: θ′ ܒܪܐ ܕܐܡܐ ܕܝܠܝ.
3. Variants in the catena tradition: υἱοί] υἱός 712.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having provided the θ′ reading, the scribe adds that the other minor versions do not differ from ο′. Syh^mg may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ substantially from Syh^txt.

— Cant 1,10 τί ὡραιώθησαν:

1. σ′ ܒܕܡܘܬ ܥܒܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: /.
3. Variants in the catena tradition: τί ὡραιώθησαν] om. 562^a.c.; τί] om. 149 260.
4. As Syh^mg provides no other readings, one could ask why Syh^mg felt the need to insert this reading. For this verse the catena tradition, more specifically the lemma text of the *catena Hauniensis*, does transmit an interesting variant, omitting the initial τί. It is possible that σ′ indeed had the reading ὡραιώθησαν (cf. Cant 4,10), without a preceding interrogative pronoun, which is absent from MT. Syh^mg may have followed catena tradition.

— Cant 1,12 ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ:

1. οἱ λ′ ܐܝܟܢ ܥܒܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: α′ ܝܗܒܬ ܪܝܚܗ.
3. Variants in the catena tradition: /.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having provided the α′ reading, the scribe indicates that the other revisers coincide with ο′. Syh^mg may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ from Syh^txt.

— Cant 2,1 τοῦ πεδίου:

1. θ′ ܒܕܡܘܬ ܥܒܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: ε′ ܕܦܩܥܬܐ.
3. Variants in the catena tradition: τοῦ] bis scripsit 645; πεδίου] παιδίου 688, add. καί 757.
4. This note is very strange, as it is preceded by the ε′ reading that is identical to the Syh^txt. One would suspect that the ὁμοίως note refers to another text. Yet the catena tradition does not provide any useful variant readings. Syh^mg does not seem to have followed catena tradition.

— Cant 2,3 καὶ καρπός:

1. α′ ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: /.
3. Variants in the catena tradition: καί] om. 415; καρπός] καιρός 149 260, pr. ὁ CatA Proc 360 149 260.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. The note's solitary status could arouse suspicion, but the catena tradition does not supply any useful variants: the presence of an article would not fit α′s translation pattern, nor would the obviously secondary καιρός. The lack of any alternatives seems to indicate that the scribe indeed identified the α′ reading to be καὶ καρπός, identical to Syh^txt. Syh^mg does not seem to have followed catena tradition.

— Cant 2,5 ἐν μύροις:

1. α′ θ′ ε′ ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: σ′ ܒܦܐ̈ܪܝܢ ܒܟܪܡܐ.
3. Variants in the catena tradition: /.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having given the σ′ reading, the scribe provides the α′ θ′ ε′ reading, which happens to coincide with ο′. Syh^mg may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ from Syh^txt.

— Cant 2,8 ἀδελφιδοῦ μου:

1. θ′ ε′ ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric readings in Syh^mg: α′ ܕܕܕܐ ܕܝܠܝ, σ′ ܕܚܒܝܒܐ ܕܝܠܝ. Cf. also οἱ λ′ πατραδέλφου μου 161 248 252.[94]
3. Variants in the catena tradition: ἀδελφιδοῦ] pr. τοῦ CatA Proc 415 788 360 149 260.
4. After having provided the readings of α′ and σ′, the scribe says that that of θ′ ε′ matches Syh^txt. Noteworthy in this respect are the readings provided by 161, 248 and 252, which say that οἱ λ′ (minus σ′, for which they give the same reading as Syh^mg) have πατραδέλφου. Could this imply that θ′ ε′ have πατραδέλφου as well? This hypothesis may be contradicted by the known use of ἑταῖρος by ε′ in Cant 1,13, on the basis of which one can argue that 161, 248 and 252 are wrong in ascribing πατραδέλφου to οἱ λ′. If so, one has no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. The insertion of an article, as exhibited in the catena tradition, is a difference too insignificant

---

[94] These sigla (cf. Rahlfs, *Verzeichnis*) refer to three LXX manuscripts that contain many Hexaplaric readings of the Song in their margins.

to suppose catena influence. Syh^mg does not seem to have followed catena tradition.

— Cant 2,9 τῶν δικτύων:

1. οἱ λ′ ܒܕܡܘܬ ܗܘܝܢ ܥܒܝܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^mg: α′ ܡ̈ܢ ܣܪܝܓܬܐ.
3. Variants in the catena tradition: δικτύων] δικτυωτῶν 149 260.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having given the σ′ reading, the scribe provides the οἱ λ′ reading, which happens to be identical to ο′. On the contrary, the assumption of catena influence would complicate an otherwise rather clear reading. Syh^mg does not follow catena tradition.

— Cant 2,15 μικροὺς ἀφανίζοντας:

1. οἱ λ′ ܐܝܟ ܥܒܝܕܝܢ (ind. mend. ad ܬܥ̈ܠܐ 1°).
2. Other Hexaplaric variants in Syh^mg: α′ ܠܚܒܘܪ̈ܐ ܕܡܦܣܝܢ (ind. mend. ad ܬܥ̈ܠܐ 1°). Cf. also ε′ σ′ διαφθείροντας 161 248 252.
3. Variants in the catena tradition: ἀφανίζοντας] διαφθείροντας 149 260.
4. This note is very strange, as it is preceded by the α′ reading that is identical to the Syh^txt. One notices that 161, 248 and 252 state that ε′ σ′ have διαφθείροντας. As a consequence, one would expect the οἱ λ′ reading to read the same. It is interesting to note that this verb occurs in the lemma text of one source: the *catena Hauniensis*. Syh^mg could have followed catena tradition.

— Cant 4,1 περιστεραί:

1. θ′ ܒܕܡܘܬ ܥܒܝܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^mg: α′ σ′ ܕܝ̈ܘܢܐ, ε′ ܐܝܟ ܝܘܢܐ.
3. Variants in the catena tradition: /.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having given the α′ σ′ and ε′ readings, the scribe provides the θ′ reading, which happens to be identical to ο′. Syh^mg may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ from Syh^txt.

— Cant 4,2 τῶν κεκαρμένων:

1. οἱ λ′ ܒܕܡܘܬ ܗܘܝܢ ܥܒܝܕܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^mg: σ′ ܕ̈ܓܙܝܙܬܐ.
3. Variants in the catena tradition: κεκαρμένων] κεκαθαρμένων 390^a.c..
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^mg does not refer to Syh^txt. After having given the σ′ reading, the scribe provides the οἱ

λ′ reading, which happens to be coincide with o′. Syh^{mg} may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ from Syh^{txt}.

— Cant 4,3 ὡς λέπυρον:

1. α′ θ′ ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^{mg}: ε′ ܐܝܟ ܦܪܨܬܐ, σ′ ܐܝܟ ܨܠܦܐ.
3. Variants in the catena tradition: λέπυρον] λέπυρος 688.
4. There is no immediate reason to suspect that Syh^{mg} does not refer to Syh^{txt}. After having given the ε′ and σ′ readings, the scribe provides the α′ θ′ reading, which happens to coincide with o′. Syh^{mg} may or may not have followed the catena tradition, as the latter does not differ substantially from Syh^{txt}.

— Cant 4,9 ἐκαρδίωσας ἡμᾶς 1°:

1. θ′ ܒܕܡܘܬܐ ܕܗܘܢ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^{mg}: ε′ ܒܗ̇ ܒܕܡܘܬܐ ܗܠܝܢ.
3. Variants in the catena tradition: /.
4. This reading is suspicious, as Syh^{mg} only provides this θ′ reading and that of ε′. The catena tradition does not transmit useful variant readings. Syh^{mg} may or may not have followed catena tradition, as the latter does not differ from Syh^{txt}.

— Cant 4,9 τραχήλου:

1. θ′ ܒܕܡܘܬܐ ܕܗܘܢ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^{mg}: α′ ܡܢ ܨܘܪܐ, σ′ ܕܨܘܪܐ, α′ σ′ ε′ ܕܨܘܪܐ.
3. Variants in the catena tradition: τραχήλῳ 447 760 645 390 732 415 788.
4. One would expect θ′ not to have τραχήλου, as the reading differs from α′ σ′ ε′. The catena tradition transmits a dative form, the possibility of which being the θ′ reading cannot be tested. Syh^{mg} could have followed catena tradition.

— Cant 5,10 ἀπὸ μυριάδος:

1. α′ σ′ θ′ ܒܕܡܘܬܐ ܕܗܘܢ ܫܒܥܝܢ.
2. Other Hexaplaric variants in Syh^{mg}: ε′ ܡܢ ܪ̈ܒܘܬܐ.
3. Variants in the catena tradition: ἀπό] ἐκ 645; μυριάδος] μυριάδων in nearly all manuscripts.
4. After having stated that ε′ has a plural form, the scribe indentifies α′ σ′ θ′ with o′. In this case it is almost certain that this refers to Syh^{txt},

which has a singular form, standing out in the manuscript tradition. Since MT has a singular form as well, one can imagine e.g. α′ to have translated ἀπὸ μυριάδος. Syh^mg did not follow catena tradition.

5. *Conclusions*

The foregoing survey shows that one cannot determine a fixed pattern in the use of the various ὁμοίως notes. The example from Cant 2,15 may offer the strongest support for some sort of relation between Syh^mg (using ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ) and catena traditions. Such a link could be corroborated by Cant 1,10. In Cant 5,10 (ܒܕܡܘܬ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ), on the other hand, Syh^mg almost certainly refers to Syh^txt, against catena tradition. On the basis of these observations one would be tempted to conclude that the notes ܐܝܟ ܫܒܥܝܢ and ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ refer to a catena text, whereas ܒܕܡܘܬ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ refers to Syh^txt. This solution would seem to work out fine with respect to Cant 2,9, where a particular catena differs from Syh^txt: by using the note ܒܕܡܘܬ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ the scribe identifies the reading with Syh^txt and not the catena text. However, this hypothesis is contradicted by the evidence from Cant 2,1.3 and 4,9. Moreover, one could ask what factor would have determined the use of one kind of ὁμοίως note or the other: no coherent link can be found between, on the one hand, agreement of the ὁμοίως note with the catena text against Syh^txt or vice versa (or agreement with both) and, on the other hand, the choice of note referring to '*the* Seventy', '*these* Seventy' or '*those* Seventy.'[95]

In other words, the survey shows that the conclusions reached by Gentry for Ecclesiastes cannot be applied to the Song. There is no particular catena source that can account for all ὁμοίως notes. In sum, the lack of a consequently applied system, does not allow subscription to Gentry's conclusions: no indications could be found that the catena text was referred to in any systematical way in Syh^mg. Unless further research will bring new evidence to light or will produce new insights, a future edition of Hexaplaric readings of the Song has to deal with the ὁμοίως cases on an ad hoc basis.

Also apart from the ὁμοίως notes, no clear dependence of Syh^mg on a Greek catena of the Song could be identified. This does not mean, however, that all of the data in Syh^mg can be traced back to Hexaplaric origins. The overview of some recent scholarly views on Syh and the case study

[95] As said above, the note ܒܕܡܘܬ without any object of comparison, which is offered several times in Syh^mg in the section on Ecclesiastes and which is one of the building blocks of Gentry's theory, does not occur in the section on the Song.

of the onomastic explanations of the Song show that, also in the specific case of the Song of Songs, not only Hexaplaric manuscripts have been used in Syh, but also non-Hexaplaric sources. This observation (which is confirmed by the specific case of the ὁμοίως notes) urges us to keep on reconsidering the origins of Syh and especially the nature of the relations between Syh^{txt} and Syh^{mg}.

SUMMARY

In this article, a specific kind of notes are studied that are preserved in the margins of the Syro-Hexapla version of the Song of Songs. These notes state that certain Hexaplaric readings are identical to the Septuagint text (ܒܕܡܘܬ ܫܒܥܝܢ, which can be retroverted as ὁμοίως τοῖς ο′). One would expect this ο′ text to refer to the Hexaplaric recension, but various factors seem to show that this cannot always be correct. This paper examines whether the problem can be solved by assuming that the ὁμοίως notes do not refer to Syh^{txt}, but to a Greek Bible text originating in catena tradition. Although such a conclusion can be drawn for some readings, a consistent system cannot be identified.

Research Foundation – Flanders
(KU Leuven)
Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
(Septuaginta-Unternehmen)

Reinhart Ceulemans

Rafał Zarzeczny, S.J.

Some Remarks Concerning the Ethiopic Recension of the "Life of Antony"[1]

The "Life of Antony" commonly attributed to Athanasius of Alexandria (*Vita Antonii*, CPG 2101; = VA) was probably the most widely read Christian book of Late Antiquity.[2] Its protagonist, a simple monk living in the desert, presumably influenced Egyptian monastic life of his time as well as the church in Egypt. However influential, during his lifetime St. Antony was almost unknown outside of his native land. When he died in 356 AD, his spiritual path was described in Greek by St. Athanasius (sometime between 356 and 358 AD),[3] promptly translated into Latin, and later into Oriental languages. Owing to this literary portrait St. Antony became the most recognizable figure among the fathers of the desert across the whole of *Christianitas*, as a real spiritual hero, combating weaknesses of his body and soul, temptations of demons, and errors of the heretics, especially Arians. The book "Life of Antony," the first monastic biography ever[4], was enormously popular in the Christian world, becoming a model for all hagiographical literature. The Ethiopic term *gädl* ("conflict, contending, combat, spiritual fight") expresses its character perfectly.

The aim of the paper is to describe the situation of the available manuscripts, containing VA in its Ethiopic redaction. Our research is only preliminary, especially given the complete lack of any edition and the very limited

---

[1] The outline of this paper was presented during the 18th International Conference of Ethiopian Studies. Dire Dawa 29 Oct. – 2 Nov. 2012.

[2] The bibliography on St. Antony and the VA is enormous; selected general studies: A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 1991, I, pp. 17-80; G.J.M. Bartelink, *Introduction*, in: Idem (ed.), *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* (SC 400), Paris 1994, pp. 27-108; D. Brakke, *The Greek and Syriac Versions of the Life of Antony*, Le Muséon 107 (1994), pp. 29-53; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: monasticism and the making of a saint*, Minneapolis 1995², pp. 126-144; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, pp. 57-113; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte* (IVe-VIIIe siècles), Varsovie 2009, pp. 227-280.

[3] Cf. Harmless, *Desert Christians*, 59. According to Bartelink, *Introduction*, 27, "ce ne fut probablement que peu de temps après la mort d'Antoine (356) que l'évêque Athanase se décide à écrire sa vie pour présenter aux moines un modèle de vie ascétique."

[4] Cf. Bartelink, *Introduction*, 47.

OCP 79 (2013) 37-60

number of previous studies. Beside possible critical edition of the Arabic version, this Ethiopic one is the last ancient oriental recension still waiting to be published. However, some observations concerning their origin and redaction form, important similarities and differences between Ethiopic and Greek recension, and among different Ethiopic manuscripts, still could be made, even on the sole basis of the unedited texts and comparative studies. In addition, the Ethiopic recension, if it is ancient indeed, seems to be important for the settlement of the primitive form of the VA itself.

Transmission of the VA

Most of the Byzantine Greek manuscripts preserve the VA in the redaction by Simeon Metaphrastes (10th cent.); only few and mostly corrupt codices represent the older form of the Greek text.[5] This is the reason why all ancient witnesses are invaluable in the reconstruction. The first anonymous and quite literal Latin translation was probably not very popular; however the only manuscript we know is from the 10th or 11th century.[6] Another Latin rendering, elegant and less literal, must have been prepared by Evagrius of Antioch before 373 AD.[7] Moreover, there are several Oriental versions of the VA.[8] The ancient Syriac text is preserved in two redactions: one longer and another shorter than the Greek recension, without the name of Athanasius and quite different from the *textus receptus*; its critical edition resulted in recovery discussion on the authentic form, language and authorship of the VA.[9] The Coptic text was preserved in only one manuscript in the Sahidic dialect (9th cent.)[10] and some younger frag-

---

[5] BHG 140; PG 26,837-976; *editio critica*: G.J.M. Bartelink (ed.), *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* (SC 400), Paris 1994. For discussion on the original form of the VA see the *Introduction* to the Bartelink's edition.

[6] Ed. emend. G.J.M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Milano 2007[7]; see also: G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine par S. Athanase*, Rome 1939; cf. de Vogüé, *Histoire littéraire*, I, 18-20.

[7] BHL 609; Latin text in two editions: B. de Montfaucon in PG 26, 833-976; and H. Rosweyde in PL 73, 125-170.

[8] Cf. G. *Garitte, Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de S. Antoine*, in: B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita, 356-1956* (Studia Anselmiana 38), Roma 1956, pp. 1-12.

[9] BHO 68; R. Draguet (ed.), *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, CSCO 417-418 / *Syr.* 183-184, Louvain 1980; E.A. Wallis Budge, *The Book of Paradise*, II, London 1904, pp. 3-92 (Syr. text); I, pp. 1-108 (Eng. transl.). The Draguet thesis on the alternative origins of the VA was critically examined by various scholars; for a summary, see Brakke, *The Greek and Syriac Versions*.

[10] G. Garitte (ed.), *S. Antonii vitae versio sahidica*, CSCO 117-118 / *Copt.* 13-14, Louvain 1949.

ments. The Armenian,[11] Georgian,[12] and Old-Slavonic[13] recensions are posterior. For the Arabic text, some ancient manuscripts have been preserved too; unfortunately, there is no critical edition and no comparative study on them.[14]

It is not really clear when the first Ethiopic translation was made. Many scholars (e.g. Bausi, Cerulli, Kaplan & Meinardus, Lusini) recognise the VAEt as one of the first Early Christian documents translated into Gəʿəz directly from Greek still in the Aksumite period.[15] No matter how plausible it may seem, it has never been thoroughly examined and proven. In fact, none of the available Oriental redactions could be recognised as the direct source for the VAEt.[16] Was the Ethiopic text really translated from Greek?

---

[11] BHO 66-67; cf. E. Tayeci (ed.), *S. Athanasii patriarchae Alexandriae homiliae, epistulae et controuersiae*, Venetiis 1899, pp. 533-614.

[12] Cf. V. Imnaišvili (ed.), *At'anasi Alek'sandreli C'xorebay cmidisa Antonisi*, Tbilisi 1970.

[13] Unedited, however well-known from many mediaeval manuscripts; cf. A. de Santos Otero, "Die altslavische Überlieferung der *Vita Antonii* des Athanasius," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), pp. 96-106; A. Dimitrova, *Синтактична структура на преводната агиография* (= *Syntactical Structure of the Translated Hagiography*; in Bulgarian), Sofia 2012, see: http://www.press-su.com/katalog-na-izdaniyata/knigi/193-sintaktichna-struktura-na-prevodnata-agiografiya.html [date of access: 24-02-2013].

[14] Cf. Graf, GCAL I, pp. 312, 456-459; S. Khalil Samir, "A propos du volume II de la CPG," *OCP* 43 (1977), p. 186 mentions six Mss; U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr*, Geneva 1986, n. 386.397; J.-M. Sauget, "Une ébauche d'homéliaire copte pour la semaine sainte," *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 201: the Arabic text of the VA in the Ms Vat. Borg. ar. 99.46, ff. 409v-473v (18th cent.). In a private conversation E. Lucchesi pointed to an Arabic old manuscript, where the VA text mixed with the *Life of Paul* is in fact attributed to Serapion of Thmuis. The modern Arabic versions of the VA are based on the contemporary Western translations. The Latin translation of an Arabic legend related to the temptations of St. Antony was edited by F. Halkin, cf. *AB* 60 (1942), pp. 143-212.

[15] E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Milano 1961², p. 25f.: "Furono poi anche tradotti dal greco tre opuscoli, che sono fondamentali per il monachesimo cristiano: la *Vita di San Paolo Eremita*, ... la *Vita di Sant'Antonio*, ... la *Regola di San Pacomio*"; Meinardus-Kaplan, *EAE* (= S. Uhlig, ed., *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden 2003-) 1, 282: "The *Vita Antonii* is believed to be one of the earliest works translated from Greek into Gəʿəz during the Aksumite period"; A. Bausi, *EAE* 3, 993: "It is likely that the *Life of Anthony* and the *Life of Paul the first hermit* were translated into Gəʿəz from Greek at an early stage of Ethiopian literary history, i.e. in Aksumite age." With this opinion agrees also G. Lusini, *Le monachisme en Éthiopie*, in: F. Jullien – M.-J. Pierre (eds), *Monachismes d'Orient*, Turnhout 2011, p. 140. However, I. Guidi was evidently in doubt, writing: "Del XV sec. almeno è il «Gadla Enṭones» o Vita di S. Antonio, ABC, ms. 172," cf. Idem, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, p. 62 ["ms. 172" is the BN d'Abb. 60 in fact, dated by C. Conti Rossini to the 15th cent., cf. "Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie," *Journal Asiatique* 8 (1913), p. 44f.].

[16] Cf. de Vogüé, *Histoire littéraire*, I, 20-22; Bartelink, *Introduction*, 95ff. In his paper "Premiers renseignements sur la Vie d'Antoine en éthiopien," in: *Antidôron. Hulde aan dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, I, Wetteren 1984, pp. 9-11, Leloir briefly discussed the question posed by Draguet: is the Ethiopic text similar to the Syriac one? The

But how and where could it be preserved? Why are there so significant differences between codices coming from the same archetype? How and when the text was revised? Perhaps it might have been confronted with the other translation?

The most significant studies on the VA in Ethiopic tradition were offered by L. Leloir.[17] Unfortunately, no promised critical edition[18] has ever been published, because of his passing away in 1992.[19] Generally, his observations on the manuscript dependence and construction of the script are still valid. Since the number of the Mss increased from the time of Leloir's publications, we have a good opportunity to review the material. In addition, there is a short note on the tradition of the texts concerning St. Antony in Ethiopic literature by Otto Meinardus and Steven Kaplan in the first volume of the *Encyclopedia Aethiopica* (2003);[20] it could be completed with some additional remarks too. The report concerning *antoniana aethiopica* was offered by W. Witakowski during the 16th International Conference of Patristic Studies in Oxford (2011); however the relating acts have not been edited yet.[21] Here, we would like to share the results of our own research.

The content of the "Life of Antony" in the Ethiopic literature consists of:

1. An integral Ethiopic translation of the VA (as *Gädlä* or *Zena Ǝnṭonəs* = VAEt). This text is preserved in a few manuscripts (they were found twelve), as an anonymous *gädl*: no attribution to Athanasius of Alexandria or anyone else has been noted in the text or in all Ethiopic tradition as well. Even though more concise in several fragments than the Greek text, there is no doubt that we have here an authentic and almost complete Ethiopic translation of the Greek text of the VA, not only a paraphrase. Despite all similarities to the Greek text we know, its *Vorlage* cannot be presumed as obvious.

2. Another and specific narration concerning St. Antony in the form of a moral and monastic exhortation is known from one Ethiopic manuscript

---

Belgian scholar has demonstrated that VAEt is closer to the Greek than to the Syriac; however, its Greek prototype had to be different from the one edited in PG; cf. Ibidem, p. 11.

[17] Cf. L. Leloir, "Premiers renseignements"; Idem, "Le prophétisme ecclésial d'Antoine," in: C. Laga – J.A. Munitiz – L. van Rompay (eds.), *After Chalcedon*, Leuven 1985, pp. 217-321.

[18] Cf. Leloir, "Premiers renseignements," p. 218.

[19] He left only a partial French translation of the VA 68-82, on the basis of Ms d'Abb. 31, ff. 12ra-14vb; cf. Leloir, "Le prophétisme ecclésial d'Antoine," pp. 219-227.

[20] O. Meinardus – S. Kaplan, "Anthony, Saint," *EAE* 1, pp. 282-283.

[21] Only after this text was in press, I was able to read another article by W. Witakowski, "Ethiopian Monasticism," *Patristica Nordica Annuaria* 27 (2012), pp. 33-56. The author presents saint Antony's place in the Ethiopian tradition (p. 38ff.), especially regarding the monastic Rule attributed to him (pp. 41-4). But, he also discusses in brief the VA case (pp. 40f.).

only.[22] This text, entitled *Gädlä 'Ǝnṭonəs* as well, is a paraphrase of the VA through another (Arabic?) source.

3. Commemoration of St. Antony in the Ethiopic liturgical calendar (*Sənkəssar*); his memory occurs on the 22 *ṭərr*[23], but in several codices we can find it also separately.[24] Some episodes known from the VA were used for its redaction.

4. Several short stories about Antony, apophthegmatic in character, usually taken from the monastic collections in their Oriental redaction (Syriac or Arabic), and preserved as the *Patericon* and *Geronticon*;[25] some of them have their roots in the VA.[26]

5. St. Antony the Abbot in the Ethiopic liturgical and monastic tradition is called "father of all monks" (**አቡሆሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ መነኮሳት**)[27], and his name opens almost all monastic genealogies.[28] Besides, the Ethiopic monastic tradition links several rules to his name: the "Canons from Naqlun" (*Qänonat*)[29] and another "Commandment" (*Tə'əzaz*)[30] has been ascribed to

---

[22] EMML 6984, ff. 5va-50va; *ca* 18th cent.; on vellum; 12.5 × 11 cm; 2 coll., 70 ff., 16 verses for a page; property of the Zämäddu Maryam Church in Lasta, South-West Wällo, when photographed. Edition of the text is in preparation.

[23] Cf. G. Colin, *La synaxaire éthiopien. Mois de ṭerr* (PO 201 [45.1]), Paris 1990, pp. 164-174 (text); pp. 165-175 (French transl.). For the English translation see: E.A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopic Church*, Cambridge 1928, II, pp. 531-537.

[24] This is the case of the manuscripts BL Orient. 697, ff. 4ra-5rb and 696, ff. 4ra-5rb, both almost entirely dedicated to St. Antony: a shorter version from the first codex, which is a liturgy lecture, was abbreviated again in the second one.

[25] Cf. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 145-162. Both mentioned monastic collections have been edited by V. Arras in CSCO 277-278 and CSCO 476-477. On the monastic literature cf. *EAE* 3, 993-999 (A. Bausi). A short note on the situation of the Ethiopic collections in: S. Rubenson, "The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic and Ethiopic. Status Questionis," *Parole de l'Orient* 36 (2011), p. 326f.

[26] The interesting argument of the *apophthegmata antoniana aethiopica* will be presented separately as it is very complex and complicated.

[27] See e.g. in the *Sənkəssar* on the *ṭərr* 22, cf. ed. Colin, *Mois de ṭerr*, 164^{19-20}.

[28] Cf. G. Lusini, "Per una storia delle tradizioni monastiche eritree," in: E. Lucchesi – U. Zanetti (eds.), *Aegyptus Christiana* (Cahiers d'Orientalisme 25), Genève 2004, pp. 249-272.

[29] Cod.: BL Orient. 768, ff. 172a-173b, *inc.* **ቀኖናት ፡ ወትእዛዛት ፡ ዘቅዱስ ፡ ማሬ ፡ እንጦንዮስ ፡ አበ ፡ መነኮሳት**, cf. Wright, *Catalogue*, n. CCLXV.2.11, p. 177; ed. V. Arras, *Asceticon*, n. 62, CSCO 458 / *Aeth.* 77, Louvain 1984, pp. 168-172 (text); CSCO 459 / *Aeth.* 78, Louvain 1984, pp. 114-117 (Latin transl.). Another redaction of the same is contained in a badly preserved manuscript ANL Conti Rossini Et. 131, ff. 36b-41b, *inc.* **ቀኖና ፡ ዘአባ ፡ እንጦ[ንስ ፡ ኀበ ፡]ውሉዱ ፡ መነኮሳ[ት ፡ በደብ]ረ ፡ ነቃሉን**, cf. S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 1978, p. 323f.; its edition is in preparation.

[30] *Inc.* **ትእዛዝ ፡ ዘአቡነ ፡ ቅዱስ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፡ ለደቂቁ ፡ በረከቱ ፡ ወጸሎቱ ፡ ተሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ። መኑ ፡ ይክል ፡ ይትናገር ፡ በእንተ ፡ ትምህርታት ፡ ዘለአቡነ ፡ ቅዱስ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፡ ለባሴ ፡ መንፈስ ።** etc; cf. EMML 141, ff. 50rb-52va; EMML 1844, ff. 23va-24rb; EMML 1939, ff. 84ra-86rb. Edition of the text in preparation.

St. Antony directly[31]. Even these texts, translated from Arabic, are not authentic, some ideas and expressions could have been taken from the VA as well. Moreover, his liturgical commemoration in *Sənkəssar* usually is followed by a *sälam*, when some *mälkə'at* could be transmitted independently from the *menologium* context.[32]

Situation of the Mss containing VAEt

Up to now only twelve Gə'əz manuscripts containing the complete redaction of the Ethiopic VA have been discovered; and they are:[33]

A EMML 1844, fol. 2ra-21vb (16th cent.)[34]

B London, BL Orient. 692, fol. 139ra-173va (15th/16th cent.)[35]

C Paris, BN d'Abb. 60, fol. 16va-76rb (17th/18th cent.?)[36]

D Paris, BN d'Abb. 31, fol. 1va-16vb (before 1766 AD)[37]

E London, BL Orient. 697, fol. 6ra-49ra (early 18th cent.)[38]

---

[31] Some hand-writings attribute to St. Antony also the "Order of the monastic life" (ሥርዐት ፡ ምንኵስና, BN d'Abb. 201), but the same text in different Mss can be attributed to Jacob of Serug, e.g. Paris BN d'Abb. 71; cf. L. Ricci, "Letterature dell'Etiopia," in: O. Botto (ed.), *Storia delle letterature d'Oriente*, Milano 1969, I, p. 816; A. Bausi, *EAE* 3, 996f.. Another "Rule" attributed to Antony and Macarius (ሥርዓት ፡ እንጦንስ ፡ ወመቃርስ) is mentioned by a code of Florence in regard to the monastic community of Jerusalem, cf. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, II, Roma 1947, pp. 380-382.

[32] For the specific character of the Ethiopic hymn's literary gender see the articles by D. Nosnitsin, "sälam" in *EAE* 4, 484, and H. Kidane, "mälkə'" in *EAE* 3, 700-702. As for the St. Antony's hymnology, I could identified no less than four short and three longer versions of *sälam*, as well as three different redactions of *mälkə'* dedicated to St. Antony; edition of all the texts in preparation.

[33] Short descriptions of several manuscripts are found even in: Leloir, "Premiers renseignements," 9; Leloir, "Le prophétisme ecclésial d'Antoine," 218.

[34] Microfilm of the Ms on vellum, 29 × 24 cm, 220 ff., 2 coll., 30-32 lines for a page, in Däbrä Ḥayq Ǝsṭifanos, Wällo; cf. G. Haile – W.F. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, V, Collegeville (MN) 1981, n. 1844.1, pp. 357. The codex contains a huge collection of the 22 *Gädlä säma'tat*; the VA text is the first one. Dating of the Ms to the 14th or 15th century (cf. Leloir, "Premiers renseignements," 9) seems haste and need to be proved eventually.

[35] Ms on vellum, 37.5 × 25 cm, 202 ff., 2 col., 26-38 lines, by two hands or the same one but in different periods; cf. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, London 1887, n. CCLVI.13, p. 165.

[36] Ms on vellum, 24 × 16 cm, 76 ff., 2 col., 19 lines; cf. A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris 1859, n. 60.2, p. 71; M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d'Abbadie*, Paris 1912, n. 60.2, p. 41. In this case the dating proposed by M. Chaîne could be wrong: the characters the Ms have been written with seem to suggest its older age, perhaps even the 15th or 16th century.

[37] Ms on vellum, 37 × 30 cm, 180 ff., 3 col., 30 lines; cf. d'Abbadie, *Catalogue*, n. 31.1, p. 37; Chaîne, *Catalogue*, n. 31.1, p. 19.

[38] Ms on vellum, 21 × 19.5 cm, 57 ff., 2 col., 19 lines; cf. Wright, *Catalogue*, n. CCLXXIII.1, p. 182.

F London, BL Orient. 698, fol. 3ra-46rb (1715 AD)[39]
G London, BL Orient. 696, fol. 5rb-35rb (1769-1777 AD)[40]
H Ṭānāsee 164 (= Däbrä Daga Ǝsṭifanos 53), fol. 19va-62ra (19th/20th cent.)[41]
X EMML 141, fol. 3ra-50ra (1904/5 AD)[42]
Y EMML 7345, fol. 5ra-102vb (1947/8 AD)[43]
Z EMML 7505, fol. 2ra-81ra (late 17th cent.)[44]
Z_1 Addis Abäba, NL 730, fol. 32r-68r (1979/80 AD)[45]

The VA text in the individual Mss has been entitled differently: a) **ዘአባ፡ እንጦንስ** (AB); b) **ዜናሁ፡ ለአቡነ፡ ቅዱስ፡ አባ፡ እንጦንስ / እንጦንዮስ** (CDEFGHY); c) **ገድል፡ ዘብፁዕ፡ ወኅሩይ፡ ወቅዱስ፡ ዘአባ፡ እንጦንስ** (ZZ_1); d) **ተምህርት፡ ዘእምኀበ፡ አበው፡ ዘአባ፡ እንጦንስ** (X). Only Ms Z calls it directly as *gädl*, while the A and B, collecting the different lives of the saints (*gädlä qəddusan / säma'ətat*), introduced the VA with the genitive preposition **ዘ**- simply. In the younger group the use of term **ዜና** is preferred; however the same preposition (*zä-*) is included also. The Mss from the second family have an additional phrase: **ወዘከመ፡ ሐይወ፡ እምንእሱ፡ በሠናይ፡ ሕይወት፡** "and how he lived from his childhood the good life," together with the traditional introductive formula **ጸሎቱ፡ ወበረከቱ**, etc. Of course, the Ethiopic title is not original. Moreover, there is no attribution to Athanasius of Alexandria in the incipit of any available Ethiopic Ms. Perhaps the supposed original title has been lost and later replaced by the present one, perhaps it never existed indeed. In the Greek pre-Metaphrastic manuscripts, just as

---

[39] Ms on vellum, 31 × 24 cm, 247 ff., 2 col., 24 lines; cf. Wright, *Catalogue*, n. CCLXXII.1, p. 181.

[40] Ms on vellum, 35 × 27.5 cm, 149 ff., 2 col., 23 lines; cf. Wright, *Catalogue*, n. CCLXXIV.2, p. 182.

[41] Microfilm of the Ms on vellum, 22 × 19 cm, 171 ff., 2 col., 19-20 lines, from Däbrä Daga Ǝsṭifanos (n. 53); the film was made by E. Hammerschmidt in 1968 and deposed to the *Staatsbibliothek* in Berlin; cf. V. Six, *Äthiopische Handschriften von Ṭānāsee*; Teil 3 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 20.3), Stuttgart 1999, n. 53.2, p. 208.

[42] Microfilm of the Ms on vellum, 31.5 × 28.7 cm, 194 ff., 2 col., 25-26 lines for a page, in the Qəddus Ura'el Church, Bole, Addis Abäba; cf. Macomber, *Catalogue of Ethiopic Manuscripts*, I, 1975, p. 143.

[43] Microfilm of the Ms on vellum, 18.5 × 13.7 cm, 121 ff., 2 col., 15 lines, in Däbrä Ṣəge Maryam, Däbrä Libanos district, Shoa; written in order of *əččäge* Gäbrä Giyorgis (later *abunä* Basəlyos); not yet to be found in any edited catalogue.

[44] Microfilm of the Ms on vellum, 16.5 × 14.3 cm, 246 ff., 2 col., 13 lines, origin unknown, now the manuscript belongs to the National Library of Addis Abäba, section manuscripts, sign. NL 214 = n. 6 in a provisory catalogue.

[45] Modern copy with a pen in the paper notebook, 30 × 22 cm, 231ff., 1 col., 28 lines; dated on 3 *ḫədar* 1972 AM = 1980 AD; sign. NL 730 = n. 28 in the provisory catalogue. This manuscript was copied directly from Z (NL 214 = EMML 7505), and for our study it is unimportant.

in the Syriac recensions, the text is also anonymous and the title can be reconstructed only on the Latin and Coptic one or the ancient witnesses as well[46]. The lack of attribution in the available Ethiopic Mss does not contradict Athanasius authorship automatically; however, it could be a voice in the ages-old discussion. Whereas, the *incipit* of the main text is always the same, apart from some variants, mostly regarding orthography; here according to the Ms A f. 2ra with relating notes and corrections:

ሠናየ ፡ ቃሕወ ፡ ገበርክሙ ፡ ለእለ ፡[47] ውስተ ፡ ግብጽ ፡ መነኮሳት ፡[48] ዘውእቱ ፡ ይትዓረይ ፡[49] ምስለ ፡ ክብር ፡[50] ጻማክሙ ። ወይእዜኒ ፡ ዘኅቤክሙ ፡[51] ምኔታት ፡ ወስመ ፡ መነኮሳት ፡[52] ያስተርኢ ፡[53] ወዘንተ ፡ እንከ ፡[54] ⟨ፈቀደ ፡[55] ⌜በጽድቅ ፡ ወድሰ ፡⌝[56]⟩[57] ወእንዘ ፡[58] እጼሊ ፡[59] እግዚአብሔር ፡ ይፈጽም ፡ ⌜ እስመ ፡ ተስእልክሙ ፡[60] ⌝[61] ኪያየኒ ፡[62] በእንተ ፡ ሕይወቱ ፡ ለብፁዕ ፡[63] እንጦንስ ፡ እስመ ፡ ፈቀድክሙ ፡[64] ታእምሩ ፡ እፎ ፡ ወጠነ ፡[65] ከዊነ ፡[66] መነኮስ ፡[67] ወእፎ ፡ ውእቱ ፡ ቀዳሚሁ ፡[68] ወእፎ ፡[69] ኮነ ፡[70]

---

[46] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 124f. We cannot discuss here the authorship of the VA; history of the polemic has been presented widely by Bartelink in the *Preface* to his critical edition, together with the most important patristic witnesses.

[47] Z እለ ፡

[48] CDHX ። || Y ፤

[49] Lacuna in A. The Mss CEFGHZ have ይትረአይ, which seems to be a spelling error, since the present form of the verb ተዐረየ (Mss BDX and also XY with modified orthography) corresponds well to παρισωθῆναι used in the Greek text; cf. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae 1865, col. 966.

[50] BCDEFGHXYZ ክብረ ፡ || X ክብረ ፡ ሥርዓት ፡ ክብረ ፡

[51] BZX ኀቤክሙ ፡

[52] Y ።

[53] Z ።

[54] Y ፤

[55] EFHY ፈቀድኩ ፡

[56] CDEHY እወድስ ፡ በጽድቅ ። (E ፡) || F om.

[57] G እወድስ ፡ ፈቀድኩ ፡ በጽድቕ ፡

[58] CDEFGHY om. || Z ወዘንተ ፡

[59] BEFG እጸሊ ፡ || X ይሴሊ ፡ || CDEFGHY add. ከመ ።

[60] Z add. ኒ

[61] CDEFGHY ዘተስእልክሙ ፡

[62] CDEFGHYZ om. ኒ || GY ።

[63] EFGY add. ወቅዱስ ፡

[64] ABXZ ወፈቀድክሙ ፡

[65] EG መጠነ ፡

[66] Y add. አብስ ፡

[67] CH ። || DEFGY መነኮሳት ። (E ፤ | F ፡)

[68] B ቀዳሚሁኒ ፡ || CDEFGHY ቀዳሜ ፡ ግብሩ ። (EFG ፡ | Y ፤) || X ። || Z ቀዳሜሁ ።

[69] C om.

[70] C ወኢኮነ ፡

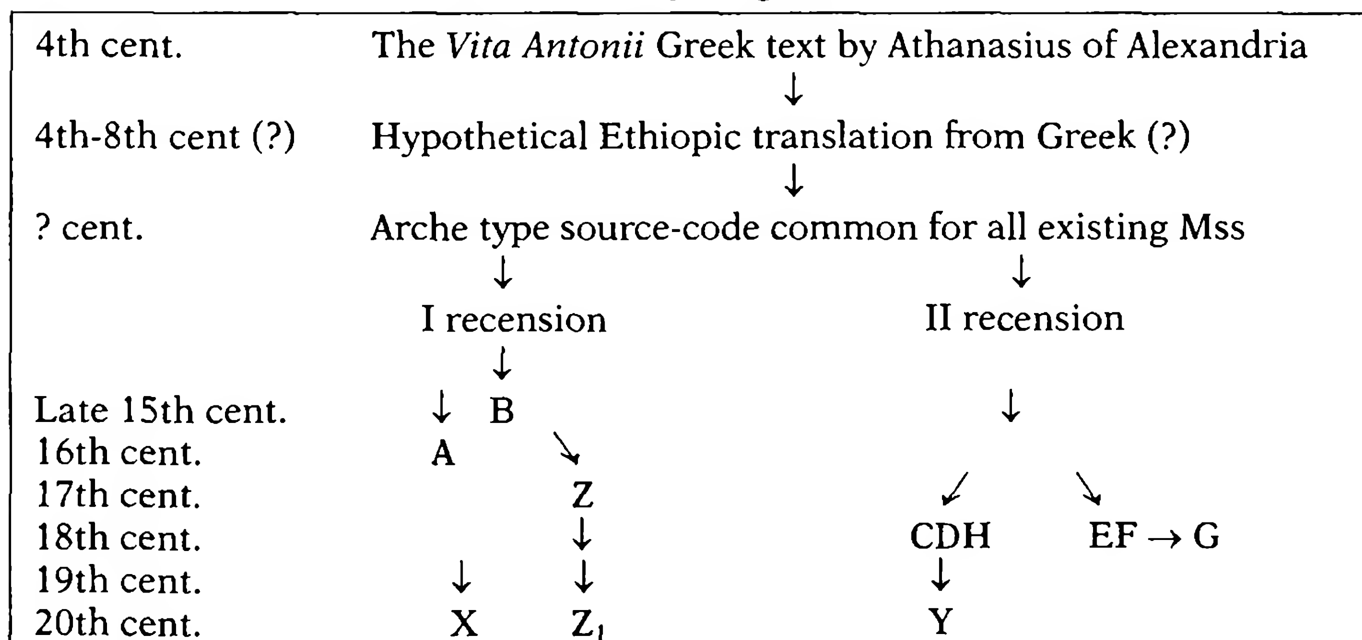
ፍጻሜ ፡ ሕይወቱ ።[71]

> The good competition you have done with the monks in Egypt, which is paragoned with the glory of your toil. And now you have monasteries and the name of monks is manifest, and this what I wanted, to prise in truth I pray God that he brings it to perfection. Since you have asked me indeed about the life of blessed Antony, because you wanted to know how he begun becoming a monk, how he was before, and how was the end of his life.

Undoubtedly, this text is an authentic beginning of the letter by Athanasius to the monks, an introduction to his narration on St. Antony, simplified a little bit only, what in the Greek recension starts as follows:

> Ἀγαθὴν ἅμιλλαν ἐνεστήσασθε πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς ἤτοι παρισωθῆναι ἢ καὶ ὑπερβάλλεσθαι τούτους προελόμενοι τῇ κατ' ἀρετὴν ὑμῶν ἀσκήσει. Καὶ γὰρ καὶ παρ' ὑμῖν λοιπὸν μοναστήρια, καὶ τὸ τῶν μοναχῶν ὄνομα πολιτεύεται. Ταύτην μὲν οὖν τὴν πρόθεσιν δικαίως ἄν τις ἐπαινέσειε, καὶ εὐχομένων ὑμῶν, ὁ Θεὸς τελειώσειεν ἐπειδὴ δὲ ἀπητήσατε καὶ παρ' ἐμοῦ περὶ τῆς πολιτείας τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου, μαθεῖν θέλοντες ὅπως τε ἤρξατο τῆς ἀσκήσεως, καὶ τίς ἦν πρὸ ταύτης, καὶ ὁποῖον ἔσχε τοῦ βίου τὸ τέλος (...)[72]

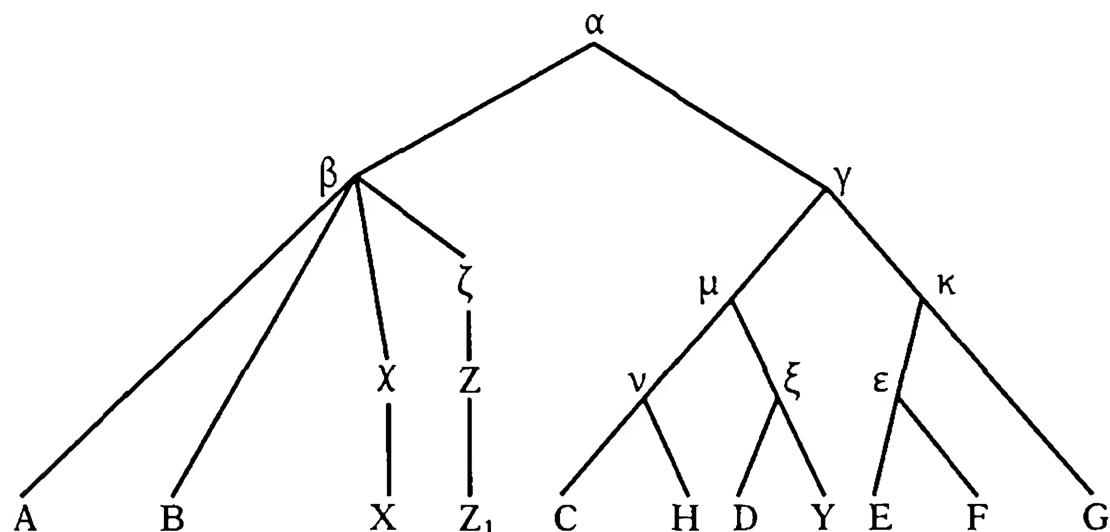
The complicated relationships between each manuscripts and their age can be summarized in the following diagram:



[71] XY :

[72] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 124[1]-126[5]; an English translation of the PG text: R.C. Gregg (tr.), *Athanasius. The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, Mahwah, NJ, 1980, p. 29: "You have entered on a fine contest with the monks in Egypt, intending as you do to measure up to or even to surpass them in your discipline of virtue. For by now you have monasteries, and the name of the monks carries public weight. One may justly prise this purpose of yours, and as you ask in prayer, may God bring your request to fulfilment. Since you have asked me about the career of the blessed Antony, hoping to learn how he began the discipline, who he was before this, and what sort of death he experienced (...)."

The same could be represented in the first and only provisional *stemma codicum*, with this consideration, that the text in many places demonstrates some specific interferences and irregularities, which can be only discussed individually:



All these twelve codices, as regards their redaction form, can be divided into two basic families: ABXZZ_1 (family I, starting with β) and CDEFGHY (family II, starting with γ).[73] The first group consist of two oldest manuscripts we know (AB), plus manuscript Z (together with its modern copy Z_1), and another modern codex X. The Mss A and B were probably copied from the same source (maybe directly from), perhaps in the monastery Ḥayq Ǝsṭifanos of Wällo; the first one (A) is still there[74]. Codex B, today in the British Library, belonged to the Mäqdälä collection of *nəguś* Tewodros[75]; here the VA text ends *ex abrupto* in the chapter 84, what W. Wright did not notice in his catalogue. Several significant lacunas exclude any generic dependence one from another. Both of them, especially the A, demonstrate the numerous orthographic and palaeographic archaisms.

Probably from the same ancient sub-archetype derives, indirectly, the Ms Z, written with a fine scripture, very legible and similar to the BN d'Abb. 124,[76] characterised by the frequent use of the fourth-order vowel with the gutturals: e.g. **እግዚአብሔር** and **በእንቲአሁ** are the standard form, practically;

[73] Cf. Leloir, "Premiers renseignements," 10.

[74] We do not know when and how the VA joined the Däbrä Ḥayq Ǝsṭifanos library; however, several hagiographical anthologies were present there at least in the Iyäsus Mo'a time (13th cent.). For the collection's history and its partial index see: Sergew Hable-Selassie, *The Monastic Library of Däbrä Hayq*, in: P.O. Scholz (ed.), *Orbis Aethiopicus*, Albstadt 1992, pp. 243-258. Cf. also the article by M.-L. Derat in *EAE* 2, 24-25.

[75] Cf. W. Wright, "List of the Magdala Collection of Ethiopic manuscripts in the British Museum," *ZDMG* 24 (1870), p. 608; R. Pankhurst, *EAE* 1, 626f.

[76] Cf. S. Uhlig, *Äthiopische Paläographie* (Äthiopistiche Forschungen 22), Stuttgart 1988, p. 514; see also the ill. 11 in *EAE* 4,103.

this manuscript seems to be particularly close to the B. Instead, Z_1 was copied from the Z directly. Also the Ms X agrees with the B more than with the A, corresponding sometimes better to the lessons in the II family Mss. So their roots would be perhaps really close to the proto-archetype.

In the second redaction family the oldest Ms could be dated to the beginning of the 18th century, but we do not know when their sub-archetype (γ) was written. The redaction form differences between first and second group are significant. We can give here only one example: Ch. 85 was transmitted in two different redactions in both families. Moreover, the same fragment, containing the Antony's proverb on a fish taken out of water is known in Ethiopia in another redaction again, namely in the *Geronticon*.[77] But there are more similar cases.

The relationships between Mss in the second group are complicated. The differences are not really considerable, and there is no doubt they all come from the same sub-archetype (γ). However, there are two sub-families in this group. EF and Gs seem to be close one to another, coming from a source κ. The second sub-family was signed as μ and hugs the codices CDHY. Ms H from the monastery Daga Ǝsṭifanos of Ṭana Lake is almost identical with C; they come from a hypothetical ν, or directly from μ. Both of them are close to D, which is related closely to modern Y; they were copied probably from the same source (ξ), or directly from μ. The Mss C and D belong to the d'Abbadie collection in Paris, while the original of the microfilm Y should be in Däbrä Libanos. Sometimes and quite unexpectedly, the Mss of younger group seem to be closer to the Greek text than the first family codices. Is it an effect of a revision made on the II family archetype or rather a sign of the proto-archetype?

The translation of the VA into Ethiopic in the Aksumite age is still hypothetical. However, if the text was really translated from the original Greek redaction, that period seems to be most probable. Perhaps the first translation (proto-archetype) was not very widespread in Ethiopia, and probably remained in few (unique?) copies only, in a monastic centre. In any case, all existing manuscripts come from the same and only source-code. We do not know when this proto-archetype codex was re-written and when it could be corrupted. The hypothesis of a late attempt to repair the text should also be verified.

However, we cannot be completely sure whether this ancient Ethiopic text was the basis for the VAEt we know today. Theoretically, the VA could be translated also from another linguistic version, perhaps from Arabic. In

---

[77] See *Apophth. patrum*, Anton. 10, PG 65, 77; *Geront. aeth.* n. 4, ed. Arras, CSCO 476 / *Aeth.* 79, p. 7; cf. also EMML 2838, f. 107vb.

any case, the *terminus ante quem* should be the Zärä Ya'ǝqob period, since the oldest witness to the Ethiopic Mss comes from the end of 15th cent. Because the structure of the text and its terminology correspond with the Greek text quite well and there is no any strong sign of the Semitic passage, it seems very unlikely that in such a short time has arisen another recension of the VAEt perfectly coherent with the text we know but of a different *Vorlage*. Of course, all the present research is reduced to the twelve and sometimes really different Mss only. Therefore, the first edition, which is in preparation, must take into account all available codices, with all important variants of the text.

Observations concerning the structure of the VAEt

The structure of the VA in its Ethiopic redaction corresponds to the Greek text entirely. However, the lack of several sections in the VAEt is clear.[78] Moreover, the same lacunas appear in all known manuscripts in both families. The most significant defects become evident in two particular instances:

a. Lacuna in the VA 11-12

The main topic of this passage is the moment of Antony's spiritual discernment: when the Saint was returning from an old man (here, as in the Greek text, an anonymous person, while in the EMML 6894, f. 15vb identified as Macarius, **መቃርስ**), Satan showed him a great table of silver (**ዐቢይ ፡ ማእደ ፡ ብሩር**)[79] on the way. The text I reproduce here follows the manuscript EMML 1844, f. 5ra-b, with only some minor corrections:

> **ወአእመሮ ፡ እንጦንስ ፡ ትምይንቶ ፡ ለጸላኤ ፡ ሠናያት ፡ ወነጸሮ ፡ ውእተ ፡ ማእደ ፡ ወርእዮ ፡ ዲያብሎስ ፡ በውስቴቱ ፡ ወአኀዘ ፡ ይብሎ ፡** (f. 5rb) **እምአይቴ ፡ ውስተዝ ፡**[80] **ገዳም ፡ ዝማእድ ፡ ኢኮነ ፡ ፍኖተ ፡ መንገዱ ፡ ወአልቦ ፡ አሠረ ፡ ነጋድያን ፡ ወሶበኒ ፡ ቦዘረስዐ ፡ ወገደፈ ፡ እስመ ፡ ዐቢይ ፡ ውእቱ ፡ ተዘኪሮ ፡ እምገብአ ፡ ዘገደፈ ፡ ወእምረከበ ፡ እስመ ፡ መንገደ ፡ ኢኮነ ፡ ዝኬ ፡ ትምይንቱ ፡ ለሰይጣን ፡ ውእቱ ፡ ወኢትክለኒ ፡ አዕቅፎተ ፡ እምፍኖትየ ፡ ዲያብሎስ ።**
>
> And Antony recognised the deception of the enemy of goodness, and looked at the table, and saw the devil on it, and began to speak to him: "Where is this table in the desert from? That is not a well-trodden road, and there is no trace of travellers. And again, if one forgets it or is lost, since it is great, when he

[78] Cf. also Leloir, "Premiers renseignements," 9-10.

[79] EMML 1844, f. 5ra.

[80] According to BCDEFGHYZ. The Ms A has **ውእቱዝ ፡**, while in the X there is **በውስተዝ ፡**.

remembered, what he lost, in return he could get it back, because there is no [another] path. So this is a trick of Satan, and you are unable to drive me astray from my way, [o] devil!

Ἀντώνιος δὲ, συνεὶς τοῦ μισοκάλου τὴν τέχνην, ἔστη, καὶ τῷ δίσκῳ βλέπων, τὸν ἐν αὐτῷ διάβολον ἤλεγχε λέγων· Πόθεν ἐν ἐρήμῳ δίσκος; Οὐκ ἔστιν ἡ ὁδὸς αὕτη τετριμμένη, οὐδέ ἐστιν ἴχνος ὁδευσάντων ὧδέ τινων· ἐκπεσὼν οὐκ ἠδύνατο λαθεῖν μέγιστος ὤν. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπολέσας, ἀναστρέψας καὶ ζητήσας εὗρεν ἂν διὰ τὸ ἔρημον εἶναι τὸν τόπον. Τοῦτο τέχνη τοῦ διαβόλου γέγονεν. Οὐκ ἐμποδίσεις ἐν τούτῳ μου τὴν προθυμίαν, διάβολε.[81]

The Ethiopic text corresponds to the Ch. 11 in its entire classical redaction well. The Gəʿəz expression **ዐቢይ ፡ ማእደ ፡ ብሩር**, "great table of silver," is a literary translation of ἀργύρεος δίσκος μεγάλος, what could mean also a mirror, plate, great coin, medallion or shield.[82] The meaning of the Ethiopic substantive **ማእደ** can be also a table, food, banquet, platter or dish, as well as an altar or Eucharistic offering[83]. Likewise, the following Antony's reflection on the vision attempts to express the original structure precisely, almost word by word, rendering the Ethiopic text difficult to understand. Moreover, the content of Ch. 11 and the next Ch. 12 in the Greek text is quite similar, and deals with how Antony found a treasure on the way.[84] So the Ethiopic (?) interpreter of VA dropped almost all of the Ch. 12, perhaps considering it a repetition of the Ch. 11. He has left in fact only the last phrase of the VA 12:

ወውእቱስ ፡ ብዙኀ ፡ መዋዕለ ፡ አመለአ ፡ ትሕርምቶ ፡ ለለዓመት ፡ እንተ ፡ ናሕስ ፡ ካዕበ ፡ ይነሥእ ፡ ሲሲቶ ፡ ኅብስተ

As for him [i.e. Antony], for a long time he continued to carry on his abstinence. Every year, through the roof, he still received bread as his nourishment.

---

[81] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 164^{9}-166^{17}.

[82] Cf. H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, p. 437. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 164^{8} translated it as *un'grand disque d'argent*. The relative expression in the Coptic version is **ⲞⲨⲚⲞϬ ⲚⲆⲒⲤⲔⲞⲤ ⲚϨⲀⲦ**, cf. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 16, while in Syriac ܦܝܢܟܐ ܪܒܐ ܕܣܐܡܐ, cf. Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 28.

[83] Dillmann, *Lexicon*, col. 197 explains the substantive **ማእድ** with Latin *tabula extensa* or *mensa* in their liturgical meaning: "altar" (*argentarium*, cf. Matt 21:12; 25:27; *dissecandis hostiis inserviens*, cf. Ezek 40:40; *in qua cibi apponuntur*, cf. 2Kgs 9:7; Matt 15:27); in the general meaning: "table" (*mensa cum cibis appositis*, cf. Sir 6:10), or broader as: "meal," and "dinner" (*cibus, coena, epulae*, cf. Gen 21:8; Acts 20:7). F. Praetorius, "Äthiopische Etymologien," *ZDMG* 61 (1907), pp. 622-624 derives **ማእደ** from Arabic *māʾida*; contrary to Nöldeke, Jeffery and Leslau, who consider the Arabic term as a loanword of Gəʿəz; cf. W. Leslau, *Comparative Dictionary of Geʿez*, Wiesbaden 2006, p. 323.

[84] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 166^{1}-168^{23}.

Αὐτὸς μὲν οὖν πολὺν χρόνον οὕτω συνῆψεν ἀσκούμενος· κατ' ἐνιαυτὸν μόνον ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ δώματος δεύτερον δεχόμενος τοὺς ἄρτους.[85]

Once again the translation of the Greek VA seems to be almost literary, and stays quite well in the context. The following Ethiopic text is the beginning of the Ch. 13, according to the Greek edition, and reproduces it properly, without any further significant abbreviations:

ወእለ ፡ ይመጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ እለ ፡ ያአምርዎ ፡ አፍአ ፡ ብዙኃ ፡ መዋዕለ ፡ ቦሶበ ፡ ይነብ
ሩ ፡ ሌሊተ ፡ ወመዓልተ ፡ እስመ ፡ ኢይበውእ ፡ ሰብእ ፡ ኀቤሁ ፡ (...)

And of those who knew and came to him, there was they stood outside for many nights and days, because no one would enter to him

Οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν ἐρχόμενοι τῶν γνωρίμων, ἐπεὶ μὴ συνεχώρει τούτους εἰσελθεῖν, ἔξω πολλάκις ἡμέρας καὶ νύκτας ποιοῦντες, ἤκουον ὡς ὄχλων (...)[86]

In this case several manuscripts have an inversion variant **መዓልተ ፡ ወ ሌሊተ** (cf. Mss EHXY), exactly as in the Greek text (ἡμέρας καὶ νύκτας).[87] But there are more examples of a reading closer to the Greek original in the younger manuscripts. The same II codex family in the basic section, instead of "looked" (**ነጸረ**; in the Mss ABCFGXZ) says that Antony "stood" (**ቆመ**) in front of the phantom (cf. Mss DEHY), what is much better to use for the third aorist's form of the Greek verb "to stay" (ἔστη)[88].

Another interesting variant concerns the end of the Ch. 11. St. Antony, according to the classical redactions, having rejected the devil, continues saying to him: "this, in fact, will go with you to destruction" (τοῦτο γὰρ σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν).[89] The archaic Latin text has: ⟨*hoc*⟩ *enim una tecum erit in perditionem*,[90] the Evagrius' recension: *argentum tuum tecum sit in perditionem* (PL 73, 133), and the Coptic one similarly: **ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲓ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲩⲧⲁⲕⲟ**.[91] However, those words, coming originally from the Acts 8:20, are missing in the Syriac and Ethiopic recension of the VA.

In conclusion, the Ethiopic version in this part follows the Greek VA structure properly. The text is almost literary, except the case of dropping

---

85 Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 168^{20-23}.

86 Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, $168^{1ff.}$.

87 Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 168^{3}.

88 Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 168.

89 Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 166^{17}.

90 Cf. Bartelink, *Vita di Antonio*, 32^{16}.

91 Cf. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 17^{6}; T. Vivian (tr.), *The Coptic Life of Antony*, San Francisco – London 1995, p. 44. Cf. G.W. Horner (ed.), *The Coptic version of the New Testament in the southern dialect*, VI, Oxford 1922, p. 170.

of the Ch. 12, since recognised probably as repeating the material in the Ch. 11. The same structural lacuna, characteristic only for the VAEt, could be observed in all available Mss, which is the proof of their origin from the same source, probably from the one and the same codex. Moreover, it is interesting that in the EMML 6984, being a different and periphrastic redaction of the VA only, a similarly abbreviated version of the Ch. 11 can be found, with a general moral instruction to the monks, followed by the variant of the last phrase in the Ch. 12, exactly like in VAEt.[92] Did the redactor of the EMML 6984 use the Ethiopic VA which we know directly? Or, have they both had a common source in some Ethiopic (or Arabic?) translation / paraphrase? An anachronistic identification of the older man with Macarius, exactly as in the Copto-Arabic and Ethiopic *Synaxarium*, could indicate the Egyptian background of the text.[93] But it is too early to give a convincing answer. Anyway, the first important difference in Ethiopic VA consists on the lack of the Ch. 12. But there is another important *lacuna* in the Ethiopic version of the VA.

b. Lacuna in the VA 25-34

In his great exhortation to the monks (Ch. 16-43)[94] St. Antony, in a direct speech, describes several tricks of the devil, who used to increase his deceptions against the right souls, especially against the monks who made progress on their spiritual life (cf. Ch. 23-24). However, they are able to resist the devil's temptations like Job the Just and overcome him, because Satan is only a liar and all his phantoms are widely false:

> **ወበዝኒ ፡ ኢንፈርሀሙ ፡ መፍትው ፡ እስመ ፡ ኵሉ ፡ ትምይንቶሙ ፡ በጸጋሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወኢምንትኒ ፡ ውእቱ ፡ {*} ናንጽሕ ፡ ሕሊናነ ፡ እስመ ፡ አአምን ፡ አነ ፡ እምከመ ፡ አንጽሐት ፡ ርእሳ ፡ ነፍስ ፡ እምኵሉ ፡ እኩይ ፡ ወሀለወት ፡ በፍጥረታ ፡ ትክል ፡ ከዊን ፡**
>
> and in this you (*pl.*) don't need to be afraid of them, because all their deceit [disappears] with the grace of our Lord, and so <u>nothing is</u> {*} Let us purify our

[92] EMML 6984, f. 16ra: **ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ኃለፈ ፡ እንዘ ፡ ይሄሊ ፡ ዘይቤ ፡ ኢታንሥእ ፡ ዘኢያንበርከ ። ወይደልዎ ፡ ለመነኮስ ፡ ከመ ፡ ኢያንሥእ ፡ ዘኢያንበረ ፡** [16va] **ወዘኢኮነ ፡ ሎቱ ፡ ዘዚአሁ ። ወካዕበ ፡ ነሥአ ፡ ሲሲቶ ፡ ወሖረ ፡ ገዳመ ፡ ወነበረ ፡ ብዙኃ ፡ መዋዕለ ።** "And having said this, he moved on, thinking that he said: don't lift what did you not place. It is worthy for a monk not to lift what he did not place and what is not his own. And again he took his food and went to the desert, and stayed there for many days."

[93] St. Macarius was really popular in the Egyptian milieu and in the Eastern Christian spirituality since the 6th cent.; cf. M. Plested, *The Macarian Legacy*, Oxford 2004.

[94] For the Greek text cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 176-252.

> mind, because I believe if the soul purified itself from all its evil and stands by its nature (...)

This text is according to the EMML 1844, f. 8ra. The first part, until the mark {*}, corresponds well to the Greek text in the Ch. 24: πάντα γὰρ αὐτῶν διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ χάριν εἰς οὐδέν ἐστι τὰ ἐπιτηδεύματα.[95] However, the words **ናንጽሕ : ሕሊናነ :** etc. begin the new phrase, which we find only in the Ch. 34 of the VA: Εἰ δὲ ἅπαξ καὶ τοῦ προγινώσκειν ἡμῖν μέλει, καθαρεύωμεν τῇ διανοίᾳ. Ἐγὼ γὰρ πιστεύω, ὅτι καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν, καὶ κατὰ φύσιν ἑστῶσα, δύναται, διορατικὴ γενομένη, πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ· οἷα ἦν ἡ τοῦ Ἐλισσαίου βλέπουσα τὰ κατὰ τὸν Γιεζῆ, καὶ ὁρῶσα τὰς παρ' αὐτὴν ἑστώσας δυνάμεις (Bartelink, *Vie d'Antoine*, 228[6-13]).

The last two words of the first section (**ወኢምንትኒ : ውእቱ**) were dropped in several manuscripts, namely these of the second family (CDEFGHY), even if they correspond fully to what was underlined in the Greek text. When the great part of the text disappeared, the remaining words were simply cut in the revision of the older text as no more clear in the context. Even though we don't know how and when this section has been lost, we can suppose that the entire quire having the VA 25-34 was omitted or misplaced in a moment. However, the lack of the same fragments in all available manuscripts is quite strong argument for their only one archetype.

Greek terminology in the Ethiopic redaction

Some examples of the used terminology can be demonstrated to make evident how the Greek proper names were translated into Ethiopic. Especially in the "anti-heretic" speech of Antony (VA 68-71) we find the names of the heresiarchs and some technical terms as well. This part, however, starts with a short analysis of the Antony's himself name.

a. Antony (Ἀντώνιος)

The Antony's proper name in different Ethiopic codices has been written in diverse variants. The most diffused is **እንጦንስ** (ABCDEHXZ). The lection **እንጦንዮስ** is preferred instead in the Mss FG and especially Y, however sometimes they use the first form as well. Use of the Ethiopic transcription of the Greek name in this case cannot be recognised as a proof for its origin: the same name's variant **እንጦንዮስ** can be found e.g. in the

[95] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 204[45-46].

Sənkəssar, as we know translated from Arabic, and in the other texts and traditions related to St. Antony, as the monastic genealogies.[96] Both forms of the name were probably accepted and widespread. Optional, but rare and corrupted variants are: እንጦስ (H 54va; 57ra; X 33ra; 48rb), ዕንጦን (D 5rb), or እንጦን (A 2ra; H 37ra; 49vb).

b. Meletians (Μελετιανοί; VA 68.1; cf. 89.4): ሚሊጢያኖስ (ACDYZ), or ሚሊጥያኖስ (BX)

አልቦ ፡ አመ ፡ ተደመረ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ለሚሊጢያኖስ ፡ ⌜ለእለ ፡ በምስል ፡⌝[97] እስመ ፡ ያአምሮሙ ፡ እከዮሙ ፡ እምትካት ፡ ወዕልወቶሙ ። (A 15vb)

He never was in communion with the Meletians ⟨those similar⟩, since he recognised their evil and apostasy, from the beginning.

Οὔτε γὰρ Μελετιανοῖς τοῖς σχισματικοῖς ποτε κεκοινώνηκεν, εἰδὼς αὐτῶν τὴν ἐξ ἀρχῆς πονηρίαν καὶ ἀποστασίαν·[98]

The same term in plural was given in the Syriac redaction of VA 68 as ܡ̈ܠܛܝܢܐ,[99] while in the Coptic is **ⲘⲈⲖⲒⲦⲒⲀⲚⲞⲤ**.[100]

c. Manicheans (Μανιχαῖοι; VA 68.1): መንኪዎስ (all Mss)

ወኢ ፡ ለእለ ፡ መንኪዎስ ፡ ወለባዕድኒ ፡ ዕልወታተ ፡ ሃይማኖት ፡ (A 15vb)

and no [contact] with those Manicheans and also other apostasies of the faith

οὔτε Μανιχαίοις ἢ ἄλλοις τισὶν αἱρετικοῖς ὡμίλησε φιλικὰ (...)[101]

In the Syriac redaction the name was dropped, while the Coptic codex copied the Greek expression simply: **ⲘⲀⲚⲈⲒⲬⲀⲒⲞⲤ**.[102]

d. Arians (Ἀρειανοί; VA 68.2; 69.1.2.4; 70.1): አርያኖስ, or አርዮሳውያን (VA 69.4, cf. Mss DHY).

The name of Arius and Arians appears in the VA several times (cf. VA 82.9; 86; 89.4; 91), clearly indicating the strong anti-Arian attitude of St.

---

[96] E.g. Roma BAV, Borg. Et. 22, ff. 9ra (16th cent.): እንጦንስ ፡ ወለዶ ፡ ለመቃርስ; Roma ANL, Conti Rossini Et. 13, ff. 78rb: እንጦንዮስ ፡ ወለዶ ፡ ለመቃርዮስ (20th cent.). The same ambiguity occurs in the Ethiopian poetry and legendary texts.

[97] CDH om.

[98] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, $314^{2\text{-}4}$.

[99] Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 113^{9}.

[100] Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 75^{7}.

[101] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, $314^{4\text{-}5}$.

[102] Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 75^{8}.

Antony and polemic character of the treatise, as all writings by Athanasius, indeed. As we see the anti-heretic Greek terminology in the Ethiopic translation remains unchanged as **አርዮሳዊ** and **አርዮሳውያን**. The Syriac equivalents are ܐܪ̈ܝܢܘܣ or ܐܪ̈ܝܢܐ[103]; in the Coptic text there is ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ consequently.[104]

e. Philosophers (φιλόσοφοι; VA 72.2): **ፊሎስፋ**

> **ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ መጽኡ ፡ ክልኤቱ ፡ እለ ፡ ይብልዎሙ ፡ <u>ፊሎስፋ</u> ፡ ወአረሚ ፡ እሙንቱ ፡ ዘይክልእዎ ፡ ለእንጦንስ ፡ አስፍጦ ።** (A 16va)
>
> One day there came two so called <u>philosophers</u>, and they were pagans who could mislead Antony.
>
> Ποτὲ γοῦν <u>φιλόσοφοι</u> δύο ἦλθον πρὸς αὐτὸν Ἕλληνες, νομίζοντες δύνασθαι τὸν Ἀντώνιον πειράσαι·[105]

The Coptic VA 72 has "two philosophers" (ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ),[106] and this time the lesson could be confirmed by the longer version of the Syriac text, where the whole phrase is: "Once upon a time, two people came to him, the philosophers of the world, to proof him" (ܐܬܘ ܗܘܘ ܕܚܕ ܙܒܢ ܬܪ̈ܝܢ ܠܘܬܗ <u>ܦܝܠܘܣܘܦܐ</u> ܕܥܠܡܐ ܕܢܢܣܘܢܝܗܝ);[107] the Greek <u>φιλόσοφος</u> was transliterated simply, what seems quite regular in this case.[108]

f. Antichrist (Ἀντίχριστος; VA 69.2): **አንጢክርስቶስ**

St. Antony in Alexandria renounced Arians as "the last heresy and the forerunner of the Antichrist."

> **ደኃሪት ፡ ዕልወተ ፡ ሃይማኖት ፡ ይእቲዛ ። ወእንተ ፡ እምቅድሜሃ ፡ <u>ለአንጢክርስቶስ</u> ፡ መርሕ ፡ ይእቲ ፡** (D f. 12rb, B 164ra)
>
> αἵρεσιν ἐσχάτην λέγων εἶναι ταύτην, καὶ πρόδρομον τοῦ <u>Ἀντιχρίστου</u>[109]

On this occasion the expression **እንጢ ፡ ክርስቶስ** (B 164ra), **እንጢክርስቶስ** (Y 73va), **እንጢክርስቶስ** (C 60va) or **አንጢክርስቶስ** (D 12rb) was used. However, in the Ms A (f. 16ra; see also H 49ra) we read **እምቅድመ ፡ ሃይማኖተ ፡**

---

[103] Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 114$^{5.7}$.
[104] Cf. e.g. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 75^{15}.
[105] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 320$^{3-5}$.
[106] Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 77^{20}.
[107] Cf. Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 119^{3}.
[108] Cf. C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halis 1929, p. 575.
[109] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 316$^{6-7}$.

ክርስቶስ, while in the X there is እምቅድሜሁኒ ፡ ለአንጦንስ (f. 36va). The secondary variants can suggest a misunderstanding of the archetype text or an effort to translate the Greek preposition ἀντί with እምቅድም,[110] because the prefix አንጢ does not make any sense in Ethiopic.[111] Interesting, that in the Ms Z the name is rendered አውጣኬ (f. 58ra), probably "Eutychius," who was the first proponent of Monophysitism, condemned by the Council of Chalcedon (451 AD). In Ethiopia his name is known from the *Mäṣḥafä məsṭir* (*Sect.* 14 and 17) by Giyorgis of Sägla, who ascribed to Awṭaki (አውጣኪ) or Aftikəs (አፍቲክስ) some radical Monophysite doctrines.[112]

The Greek substantive ὁ ἀντίχριστος in the Gəʿəz NT scriptures was translated consequently as the "false messiah" (ሐሳዊ ፡ መሲሕ; cf. 1John 2:18.22; 4:3; 2John 7). The expression ሐሳዌ ፡ መሲሕ was used for example in the Ethiopic version of the treatise *De Christo et Antichristo* by Ps.-Hippolytus (CPG 1872).[113] The same in the TestDNJChGal (CPG 1743), according to the critical edition,[114] however one of the Mss have had a periphrastic form መስሐቲ ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ.[115] Instead, in the *Acta Phileae* about the enemies of Christ was said ለዝ ፡ ነገር ፡ ፀሩ ፡ ውእቱ ፡ ለእግዚእነ.[116] The exact copying of the Greek word in the VAEt should be considered as an important argument for its origin. However, there is a dichotomy in the Mss: BCD and Y seem to prove the original Greek *Vorlage*, while the others (AZZ_1 inclusive) suggest that their copyists/correctors have had some difficulties with this text. This fact could be an essential notice for the future editor: not all and not always the oldest Mss are the best.

In the Syriac recension of the VA the name of Antichrist was expressed according to its meaning as "messiah of the lie" (ܡܫܝܚܐ ܕܕܓܠܘܬܐ)[117]. Meanwhile, in the Coptic redaction we read again ⲁⲛⲧⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ[118], just as in the Greek text and several Ethiopic manuscripts.

---

[110] Cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 462f.

[111] In the Dillmann's dictionary the form እንጢ is not attested apart from አንጢዲቆማርጦስ, which is the name of the *antidicomarianits* sect; cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 780; Leslau, *Comparative Dictionary*, 33.

[112] Cf. B. Lourié, *EAE* 2, 456f; ed. Y. Beyene, CSCO 515 / *Aeth*. 89, Louvain 1990.

[113] Cf. A. Caquot, "Une version ge'ez du traité d'Hippolyte de Rome sur l'Antichrist," *Annales d'Éthiopie* 6 (1965), pp. 165-214.

[114] Cf. R. Beylot, *Titolo*, 11.

[115] Cf. ed. Guerrier, PO 43 (9.3), 183, n. 6.

[116] Cf. A. Bausi, *La versione etiopica degli* Acta Phileae *nel* Gadla samāʿtāt, Napoli 2002, p. 38, n. 57.

[117] Cf. Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 115[9].

[118] Cf. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 76[2].

In the same context two other fragments of the text seem to be particularly interesting; the first one concerning the mythological names, the other giving the names of the emperor and his sons.

g. Mythological names

St. Antony, disputing with the philosophers, criticizes the pagan practice of calling the natural elements and forces with mythological names (VA 76.2; cf. A 17rb):

> **ትብሉ ፡ ተመስጠት ፡ ቆሪ ፡ ውስተ ፡ ምድር ። ወለአፌስጦስ ፡ ቍጥዓ ፡ ውእቱ ፡ እሳት ። ወኄራ ፡ ዘታሕተ ፡ ደመናት ። ወአጵሎን ፡ ዘውስተ ፡ ፀሐይ ። አርጤምስ ፡ ፀሐየ ፡ ወርኃ ። ወጳሲዶም ፡ ውስተ ፡ ባሕር ።**
>
> You say that Qori was snatched to earth; Afisṭos anger is the fire; Ḫera: what is under the clouds; Apolon: what is on the sun. Arṭeməs: the sun of the moon; and Posidom [was snatched] to the sea.
>
> καὶ ἀλληγορεῖτε ἁρπαγὴν Κόρης εἰς τὴν γῆν, καὶ Ἡφαίστου χωλότητα εἰς τὸ πῦρ, καὶ Ἥραν εἰς τὸν ἀέρα, καὶ Ἀπόλλωνα εἰς τὸν ἥλιον, καὶ Ἄρτεμιν μὲν εἰς τὴν σελήνην, τὸν δὲ Ποσειδῶνα εἰς τὴν θάλασσαν·[119]

All these Greek divine names seem to be transcribed from the Greek text, however in the nominative, like in Coptic: Κόρη = **ቆሪ**; Ἥφαιστος = **አፌስጦስ**; Ἥρα = **ኄራ**; Ἀπόλλων = **አጵሎን**; Ἄρτεμις = **አርጤምስ**; Ποσειδῶν = **ጳሲዶም**. However if the translation was made from the Latin text, we should read a transcription of *Ceres* instead of Kore, *Vulcanus* for Hephaestus, *Iuno* for Hera, *Diana* for Artemis, and *Neptunus* instead of Poseidon, according to the Latin mythology and text, as we can see in the *recensio antiquior*[120] or in the Evagrius translation.[121] In the Syriac redaction there is a general allusive speech, that the pagans give different names to the heaven, earth, sun, and moon; however, all mythological proper names were cut. In the Coptic text the names stay correctly, but only these: **ⲈⲪⲨⲤⲦⲞⲤ, ϨⲎⲢⲀ, ⲀⲠⲞⲖⲖⲰⲚ, ⟨ⲀⲢⲦⲈⲘⲒⲤ⟩, ⲠⲞⲤⲒⲦⲰⲚ**. As we see Kore's name was dropped from the Coptic text, and the Artemis's could be reconstructed only.[122]

---

[119] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 328⁴-330⁷.

[120] Cf. Garitte, *Un témoin important*, 78; Bartelink, *Vie d'Antoine*, 144.

[121] Cf. PG 26,950. Raineri in his article from 1997 reported a fragmentary mythological note from the Ethiopic Ms Comboni Et. 284 (*olim* S 12), f. 159 (18th cent.; cf. O. Raineri, *Codices comboniani aethiopici*, Città del Vaticano 2000, p. 288), composed probably on the base of the Ps.-Nonnus's *scholia* (cf. CPG 3011). In this text some divine names were transcribed from Greek similarly. However, those of our interest have not been mentioned; cf. O. Raineri, "Zeus in Etiopia," *Miscellanea marciana* 12 (1997), pp. 190-193.

[122] Cf. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 82.

The orthographic form is not as important in this case as the presence of the singular names and their order in confront with the Greek text: there are all of them and the text has been rendered correctly, although some orthographic variants in the Mss.

h. Constantine the Emperor and his sons

Another interesting case appears in the VA 81.1 according to the Greek text, where the names of Constantine the Great and his two sons: Constantius and Constans, were proposed. Again, this phrase was translated into Ethiopic almost literally:

ወበጽሐ ፡ ዜናሁ ፡ እስከ ፡ ነገሥት ። ወዘንተ ፡ ሰሚያሙ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ ንጉሥ ፡ ወደቂቁ ፡ ቈስጦጥዮ ፡ ወቈስጣስ ፡ ነገሥት ፡ ወጸሐፉ ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ ዘአብ ፡ ወይጼ ልዩ ፡ ከመ ፡ ይጽሐፍ ፡ ሎሙ ።

And his fame reached the kings. And Co[n]stantine, the king, and his sons: Co[n]sta[n]tius and Co[n]sta[n]s, the kings, having heard this they wrote to him, as to a father, and beseeched, that he would answer them.

Ἔφθασε δὲ καὶ μέχρι βασιλέων ἡ περὶ Ἀντωνίου φήμη. Ταῦτα γὰρ μαθόντες Κωνσταντῖνος ὁ Αὔγουστος, καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ Κωνστάντιος καὶ Κώνστας οἱ Αὔγουστοι, ἔγραφον αὐτῷ ὡς πατρὶ, καὶ ηὔχοντο λαμβάνειν ἀντίγραφα παρ' αὐτοῦ.[123]

There are some interesting variants of the script in the seven manuscripts we could examine in this part of the text:

A	ቆስጠንጢኖስ ፡				ወቀሲጣስ ፡	ወቀስጦስ ፡	ነገሥት ፡
B	ቈስጠንጤያኖስ ፡	ንጉሥ ፡	ወደቂቀ ፡	ቈስጠጥዮ ፡		ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
C	ቈስጠንጢኖስ ፡	ንጉሥ ።	ወደቂቀ ፡	ቈስጣጥዮ ።	ወቈሲጣስ ።	ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
D	ቆስጠንጢኖስ ፡	ንጉሥ ፡	ወደቂቀ ፡	ቈስጣጥዮ ፡	ወቈሲጣስ ፡	ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
H	ቆስጠንጢኖስ ፡		ወደቂቀ ፡	ቈስጣጥዩ ፡	ወቈሲጣስ ፡	ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
X	ቆስጠንጢኖስ ፡		ወደቂቁ ፡	ቈስጦጥዮ ፡		ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
Y	ቈስጠንጢኖስ ፡	ንጉሥ ፡	ወደቂቁ ፡	ቈስጣጥዮ ፧	ወቈሴጣስ ፡	ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
Z	ቈስጠንጢኖስ ፡	ንጉሥ ፡	ወደቂቀ ፡	ቆስጤጥዩ ፡	ወቍስጣስ ፡	ወቈስጦስ ፡	ነገሥት ፡
Gr	Κωνσταντῖνος	ὁ Αὔγουστος	καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ	Κωνστάντιος		καὶ Κώνστας	οἱ Αὔγουστοι

[123] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 340.

The Ethiopic text's order follows the Greek one, generally. The Mss ABX enumerated correctly the emperor Constantine and his two sons: Constantios and Constans, both with the title ነገሥት, corresponding here to the Greek Αὔγουστος. The Mss AHX have dropped the emperor's title. In A (as unique) has been omitted also the information about father-sons relationship: in this group of Mss all the personages are kings (ነገሥት). It is clear that A cannot be the prototype of any other manuscript. The proper names were transliterated into Gəʿəz practically in all manuscripts. In B the Constantine name's form is longer and perhaps phonetically better corresponds to the Greek. Since B cannot be a prototype of A, these two manuscripts have another common model, which we have called sub-archetype β. Another interesting feature is the multiplication of the Constantine sons' name: in several Mss, especially of the younger group (CDHYZ), there is a one name too many. Probably in their prototype the repetition was provoked by a similarity of names, especially if really influenced by an Arabic source. Another solution is of a grammatical nature: the confusion could be provoked when the pronominal suffix *-u* for the Greek αὐτοῦ had been dropped, giving an expression in *status constructus*: ወደቂቀ ፡ ቈስጣጥ ዩ "and son[s] of Constantius," i.e. of the Emperor. Especially, if there is no ወ- as a conjunction before the name. But, the modern Ms Y takes the possessive pronominal and counts three instead of two Constantine's sons. However, we can believe that our reconstruction of the text is correct.

Constantine the Great (282-337), as is known, had three sons: Constantine II (317-340), Constantius II (317-361), and Constans (323-350). In the classical redaction of the VA there are only two names, besides the emperor Constantine itself, however it is not really clear who would be the author of the letter. Moreover, there is a serious problem with the historicity of the correspondence between St. Antony and the emperors: no trace of such letters has been preserved. All references in the patristic literature (e.g. Rufinus, HE 10,8; Sozomenos, HE II 31,1) are secondary.[124]

According to Bartelink the narration in the VA must be referred to the earliest years of the Augusts, and obviously before 337 AD.[125] L.W. Bernard emphasized the respect of Athanasius towards the rulers, in fact, his personal enemies. This gentle attitude would have been difficult after 358 AD, when the bishop of Alexandria understood that Constantius was taken by the Arianism definitely: in the *Historia arianorum* (early 358 AD), Athanasius calls him directly the murderer of his own father, worse in his wicked-

---

[124] Cf. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 183.

[125] Cf. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 341.

ness than Ahab, Balthazar, the Pharaoh and Pontius Pilate (Ch. 67-68).[126]

About the letter of Constantine (**ቈስጠንጢኖስ**) to Antony we read in the Ethiopic *Sənkəssar* (cf. *ṭərr* 22).[127] Moreover, the emperor is mentioned in the Copto-Arabic and Ethiopic *synaxarium* several times, particularly in the day of the commemoration of his death (*mäggabit* 28), when all his life was presented; his name is also mentioned in the day of dedication of the Basilica *Anastasis* (*mäskäräm* 16), and in the memory of the invention of the Holy Cross (*mäskäräm* 17). Constantine is represented as the collector of the Apostolic relics: of Titus (*taḫśaś* 18), Timothy (*ṭərr* 27), Paul and Thaddeus (*ḥamle* 29); he is the model of Christian perfection (*təqəmt* 25); a supporter of the true faith and protector of the confessors (cf. *taḫśaś* 9; *säne* 24).[128] Perhaps the confusion of the names in Ethiopic VAEt and their orthography was influenced by the *Sənkəssar* lecture or its Copto-Arabic background generally.

The Syriac relative text is: "Co[n]stantine the Emperor, and Co[n-]sta[n]ce et Co[n]sta[n]s, his sons" (ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܘܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܘܩܘܣܛܣ ܒܢܘܗܝ)[129], when the Coptic version has "Co[n]stantinos the Emperor, and Co[n]stantios and Co[n]stas" (**ⲔⲰⲤⲦⲀⲚϮⲚⲞⲤ ⲠⲀⲨⲦⲰⲔⲢⲀⲦⲰⲢ ⲘⲚⲔⲞⲤⲦⲀⲚⲦⲒⲞⲤ ⲘⲚⲔⲞⲤⲦⲀⲤ**).[130] Interestingly, the Coptic text, exactly like the Ms A in Ethiopic redaction, dropped the complementary "his sons." It is not the first time that the Coptic and Ethiopic versions seem to have a common source.

Conclusion

The "Life of Antony" in the Ethiopic redaction as we know it today, preserved only in a few manuscripts (the oldest one from the end of the 15th cent.), seems to be essentially close to the Greek text. Its structure corresponds to the classical version completely, despite several abbreviations (lacunae) or adaptations in more difficult fragments. Many of the Gəʿəz expressions were simply transcribed from the Greek terms, what is especially significant when they are absent or take a different form in

---

[126] Cf. L.W. Bertrand, "Athanase et les empereurs Constantin et Constance," in: Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, p. 129; Harmless, *Desert Christians*, 58f.

[127] Cf. Colin, *Mois de ṭerr*, 170[21].

[128] Cf. U. Zanetti, "Costantino nei calendari e nei sinassari orientali," in: G. Bonamente – F. Fusco (edd.), *Costantino il Grande: dall'antichità all'umanesimo*, Macerate 1993, pp. 901-909.

[129] Cf. Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, 128[11-12].

[130] Cf. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, 86[22-23].

other Oriental redactions. The lacunae existing in the Ethiopic text, almost equal in all available Mss, indicate its origin in only one, presumably very antique archetype. The differences between individual codices, on the other hand, could be a witness to the difficulties in understanding the ancient text by the scribes. Consequently, the Greek origin of the VAEt is really possible, and the Aksumite age, as the time of translation, is very likely. The Egyptian provenance of the Ethiopic primitive version cannot be excluded. Therefore the critical edition of Ethiopic text and further studies of the Ethiopic recension are quite necessary, and we hope would be finished soon.

SUMMARY

The *Life of Antony* (CPG 2102), one of the most important monastic text of the first Christian millennium, was translated into Geez perhaps already in the Aksumit period. L. Leloir conducted the first examination of the Ethiopic redaction in the 1980s. However, his precocious passing away stopped the work, so the text remains unedited. The present study aims to investigate the *status quaestionis* of the research, with a description of the manuscripts, an examination of the text structure and analysis of several expressions, particularly confronting the Greek documents. Only twelve manuscripts containing the Ethiopic redaction are presently identified, divided in two basic families. The structure of the text generally agrees with the Greek one. The document is anonymous, and no classical attribution to Athanasius of Alexandria could be found. Some particular omissions (especially the lack of chapters 12 and 25-35) in all codices, and other structural variants prove their common archetype source. Moreover, several proper names and specific terms (such as "Antichrist") seem to confirm the Greek *Vorlage*, which was perhaps different from the *textus receptus*. However, other possibilities (an Arabic source?) still cannot be excluded, and the question can only be resolved with the edition of the text and future studies.

Pontifical Oriental Institute
rafal.zarzeczny@gmail.com

Rafał Zarzeczny, S.J.

Sabino Chialà

Due discorsi ritrovati della *Quinta parte* di Isacco di Ninive?

Introduzione

Gli studi recenti hanno consentito di arricchire notevolmente la conoscenza dell'eredità letteraria di Isacco di Ninive, uno degli autori di tradizione siriaca meglio noti. Alla *Prima collezione*, tradotta sin dall'antichità in quasi tutte le lingue parlate da cristiani[1], si sono aggiunte una *Seconda collezione*, riscoperta e parzialmente pubblicata da Sebastian Brock[2], e una *Terza collezione*, da poco edita[3]. L'intento di questo articolo è quello di proseguire nello studio e nell'edizione dell'opera isacchiana, raccogliendo le informazioni disponibili su una "Quinta parte", o "Quinta collezione", che i manoscritti attribuiscono al Ninivita.

1. *La testimonianza delle fonti*

Dell'estensione originaria della produzione letteraria del Ninivita ci informano innanzitutto le due brevi biografie che di lui ci sono state trasmesse. La prima, costituita da un capitolo del *Liber castitatis* di Isho'denah di Basra (redatto tra l'860 e l'870), parla genericamente di "libri sulle condotte dei solitari (ܟܬܒܐ ܥܠ ܕܘܒܪܐ ܕܝܚܝܕܝܐ)" che il nostro avrebbe composto[4]. Più precisa è invece la seconda biografia, il testo anonimo pubblicato dal patriarca siro-cattolico Ignazio Efrem II Rahmani. Già nel titolo vi si legge che il nostro avrebbe composto "cinque volumi [di] insegnamento per i monaci (ܚܡܫܐ ܦܢܩܝܬܐ ܡܠܦܢܘܬܐ ܠܕܝܪܝܐ)"; l'informazione è poi ripetuta all'interno della notizia con espressioni simili: "Compose cinque volumi, conosciuti sino ad oggi: il dolce insegnamento (ܥܒܕ ܚܡܫܐ

[1] Edizione del testo siriaco in Bedjan, *Mar Isaacus*.

[2] Edizione e traduzione inglese della seconda parte della raccolta in Brock, *The Second Part*. La prima metà della collezione resta ancora inedita.

[3] Edizione del testo siriaco con traduzione italiana in Chialà, *Terza Collezione*.

[4] Per una traduzione italiana integrale delle fonti biografiche isacchiane, cf. Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 53-55; per il testo siriaco dei soli passi qui menzionati, cf. Chialà, *Terza Collezione*, pp. vii-xi.

OCP 79 (2013) 61-112

ܦܘܫܩܬܐ ܕܪ̈ܫܝܢ ܒܡܐܡܪܐ ܠܡܐܡܪܐ. ܡܠܦܢܘܬܐ ܫܠܝܚܝܬܐ)". Il medesimo biografo dice anche che il Ninivita non avrebbe egli stesso messo per iscritto i discorsi ma, diventato cieco, li avrebbe dettati ai suoi discepoli. La novità rispetto alla notizia precedente è che nella biografia anonima si specifica il numero dei "volumi", vale a dire cinque. Andando avanti nel tempo, un altro cenno è desumibile dal *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* di 'Abdisho' Bar Berika, vescovo di Nisibe († 1318). Nella breve notizia che consacra al Ninivita, questi afferma: "Compose sette volumi sulla condotta dello spirito, sui misteri divini, i giudizi e la dispensazione[5] [divina] (ܥܒܕ ܦܢܩ̈ܝܢ ܫܒܥ ܥܠ ܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܐ ܥܠ ܐܪ̈ܙܐ ܐܠܗܝܐ ܘܕܝ̈ܢܐ ܘܡܦܪܢܣܢܘܬܐ)"[6]. Secondo 'Abdisho', dunque, i "volumi" sarebbero sette, ed egli fornisce anche alcune indicazioni sul contenuto. Lo stesso autore, trattando di un contemporaneo di Isacco, Daniele Bar Tubanita, offre un'altra precisazione utile, laddove riferisce che quest'ultimo, vescovo di Tahal nel Bet Garmai[7], avrebbe scritto una "Soluzione delle questioni del quinto volume teologico di mar Isacco di Ninive (ܫܪܝܐ ܕܫܘ̈ܐܠܐ ܕܦܢܩܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܚܡܫ ܕܡܪܝ ܐܝܣܚܩ ܕܢܝܢܘܐ)"[8]. Le fonti sin qui menzionate concordano dunque circa l'esistenza di almeno cinque "volumi", se non addirittura sette, secondo la testimonianza di 'Abdisho'. Le espressioni "volumi", utilizzata da quasi tutti i biografi, e "libri" impiegata da Isho'denah, sono troppo generiche per consentirci una precisazione del contenuto, tuttavia è verisimile che esse alludano a raccolte di discorsi, quali ci sono tràdite dai manoscritti, anche se resta impossibile da determinare se la precisa configurazione delle collezioni a noi note sia quella originaria.

Possiamo dunque considerare che le fonti sono concordi nel notificare l'esistenza di un "Quinto volume", anche se non offrono elementi decisivi utili a individuarne la composizione e il contenuto. Solo 'Abdisho' è di un qualche interesse sull'argomento. Nella notizia relativa a Daniele Bar Tubanita, egli definisce infatti l'opera isacchiana con l'aggettivo ܐܠܗܝܬܐ che, benché possa ritenersi una semplice espressione elogiativa (volume divino!), è da intendersi più probabilmente come riferito al contenuto "te-

[5] Il termine in questione potrebbe essere tradotto anche con il più comune "provvidenza". Ho preferito tuttavia distinguerlo dal quasi sinonimo ܒܛܝܠܘܬܐ, che ho reso invece con quest'ultimo termine, per una maggiore precisione terminologica.

[6] Assemani, *BO* III/1, p. 104.

[7] Cf. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 135-136.

[8] Assemani, *BO* III/1, p. 174. Nel prosieguo della notizia di 'Abdisho' si legge: "E la spiegazione dei capitoli di conoscenza", dove non è chiaro se questo dipenda ancora da "soluzione", vale a dire se lo stesso Daniele abbia composto anche un commento-confutazione delle *Centurie di conoscenza* isacchiane, incluse nella sua *Seconda collezione*. La verifica dell'ipotesi ci è purtroppo impossibile poiché ambedue le opere di Daniele sono andate perdute.

ologico" dell'opera. Ciò giustificherebbe anche la "spiegazione", da intendersi come "confutazione", che lo stesso vescovo del Bet Garmai compose sul "Quinto volume" di Isacco. Di un'opposizione di quest'ultimo presule all'insegnamento del Ninivita ci informano infatti anche due autori del IX secolo: il già menzionato Isho'denah di Basra il quale nel *Liber castitatis* dice che Isacco "fu attaccato da Daniele Bar Tubanita, vescovo del Garmai, a causa di quelle affermazioni che aveva fatto" e che non erano state "accettate da molti"[9]; e il monaco siro-orientale Ibn al-Salt, autore di un florilegio arabo di scritti isacchiani, il quale accenna ad una refutazione dell'opera di Isacco scritta da Daniele[10]. Il medesimo Ibn al-Salt documenta questa polemica riportando un dialogo sull'insegnamento di Isacco contestato da Daniele. Uno dei due personaggi di cui riferisce le opinioni, presentato come assiduo lettore del Ninivita, afferma: "Mar Isacco parla la lingua del cielo, Daniele quella della terra"; ma poi aggiunge che l'insegnamento di Isacco conviene solo a chi è sperimentato e vive nella solitudine[11]; si tratterebbe infatti di un insegnamento non idoneo ai giovani[12].

Un altro possibile riferimento al nostro testo è rinvenibile nella *Vita di Giuseppe Busnaya*, scritta tra la fine del X e gli inizi dell'XI secolo dal discepolo di quest'ultimo, Giovanni Bar Kaldun. L'insegnamento del Ninivita vi è più volte esplicitamente menzionato, accompagnato da sentimenti di ammirazione. A motivo di tale apprezzamento, Giovanni concepì il progetto di copiare "la parte di mar Isacco che tratta della dispensazione di Dio in favore dell'universo" (ܦܠܓܘܬܐ ܕܡܪܝ، ܐܝܣܚܩ ܗܝ، ܕܥܠ ܡܦܪܢܣܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܒܗܢܐ ܟܠ). Esita tuttavia, per due ragioni che egli stesso precisa: la sua poca perizia nella scrittura siriaca; e una certa reticenza nel diffondere un libro che, egli dice, "non è bene che tutti meditino, ma solo colui che è già più o meno versato nei misteri divini che vi sono racchiusi". La benedizione del padre spirituale e il suo incoraggiamento faranno tuttavia superare a Bar Kaldun le esitazioni e il libro sarà copiato[13]. Quest'opera affascinante e "pericolosa" insieme, fa pensare a quel "Quinto volume" confutato da Daniele Bar Tubanita, che ora avrebbe un titolo o quanto meno un'indicazione più precisa del contenuto: "Sulla dispensazione di

---

[9] Cf. Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, p. 54.

[10] Cf. Sbath, *Traités religieux*, p. 54 (testo arabo) e p. 109 (traduzione francese).

[11] Assemani, *BO* III/1, p. 104.

[12] Cf. Sbath, *Traités religieux*, pp. 11-12 (testo arabo) e pp. 72-73 (traduzione francese). Per un tentativo di ricostruzione della polemica, che probabilmente verteva sul tema della misericordia di Dio nei confronti dei peccatori, rimando al mio *Dall'ascesi eremitica*, pp. 59-63.

[13] Per una traduzione francese del passo in questione, cf. Chabot, "Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya", pp. 110-111. Per il testo siriaco, ancora inedito, cito dal manoscritto Vaticano, sir. 467 (ff. 79r-v).

Dio in favore dell'universo"; argomento che ci rimanda alla prima notizia di 'Abdisho' il quale, tra le varie opere isacchiane, citava appunto uno scritto consacrato al medesimo tema.

Infine, una citazione esplicita della "Quinta parte" di Isacco è contenuta in un'opera databile al XV secolo, il *Poema sull'economia [divina] dalle origini sino alla fine* (ܡܫܘܚܬܐ ܕܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܢ ܪܫܝܬܐ ܘܥܕܡܐ ܠܚܪܬܐ) di Isacco (o Asko) Shebadnaya (o Eshbadnaya) († 1480)[14]. L'opera si compone di trenta canti (*sedre*) in acrostico, recanti, alla fine di ciascuno, un florilegio di estratti patristici tesi ad illustrare l'argomento trattato. In una di queste appendici antologiche si trova il testo che qui interessa; vi si legge: "Così ha scritto Mar Isacco, nella sua quinta parte (ܒܦܠܓܘܬܗ ܗܝ, ܚܡܝܫܝܬܐ): 'La sofferenza che patiscono i peccatori per le pene della geenna ha ottenuto di essere simile alla sofferenza del Figlio, che per essi sopportò quella [sofferenza]'"[15].

2. *La tradizione manoscritta*

Tra i manoscritti isacchiani a tutt'oggi noti, non vi è alcun esemplare completo di questa collezione. Le polemiche suscitate dall'opera ne hanno forse causato una precoce disparizione o comunque una circolazione limitata. Tuttavia abbiamo notizia dell'esistenza di una copia, probabilmente integrale, di detto volume ancora agli inizi del XIV secolo. Ce ne informa una nota posta all'inizio del manoscritto Mardin, Episcopio caldeo 9, riproducente un inventario dei quarantaquattro libri allora in possesso del monastero di Mar Awgin, ventiquattro dei quali erano stati donati dal metropolita di Nisibe, 'Abdisho', "soprannominato Bar Zbairye" (molto probabilmente, come vedremo, si tratta del già menzionato 'Abdisho' Bar Berika). Tra i manoscritti donati dal metropolita, figura infatti anche un "quinto volume di mar Isacco"; mentre tra gli altri venti, che facevano parte probabilmente dell'antico fondo del monastero, si menziona una "prima parte di mar Isacco, con il suo commento". Il manoscritto in questione fu copiato, come precisa un'altra nota, mentre era patriarca Yahballaha e metropolita di Nisibe 'Abdisho', cioè verosimilmente mentre era patriar-

---

[14] Originario di Shebadan, nella diocesi di Zako, è autore di vari poemi, attestati da un buon numero di manoscritti (cf. Scher, "Étude supplémentaire", pp. 31-32; Baumstark, *GSL*, p. 330). Alcuni di questi, in cui ricorre il poema che qui ci interessa, sono: Birmingham, Mingana 57 (cf. Mingana, *Catalogue*, pp. 156-157); Cambridge, Add. 1998 (cf. Wright – Cook, *Catalogue*, pp. 428-444; qui, p. 442); Berlino, Ms. orient. fol. 1201 (*Sachau* 85; cf. Sachau, *Die Handschriften*, pp. 313-317); Vaticano, sir. 592 (cf. van Lantschoot, *Inventaire*, pp. 119-121), che però riporta solo le glosse patristiche e non il poema; e il perduto Seert, Episcopio caldeo 121 (cf. Scher, *Catalogue Séert*, pp. 87-88).

[15] Cito dal Birmingham, Mingana 57, f. 64v.

ca Yahballaha III († 1317) e metropolita di Nisibe ʻAbdishoʻ Bar Berika († 1318)[16]. Non possiamo esserne certi, ma è probabile che il metropolita ʻAbdishoʻ donatore dei codici sia lo stesso menzionato in quest'ultima nota, e quindi anche il medesimo che ho citato tra le fonti dell'opera isacchiana in questione.

Del codice donato al monastero di Mar Awgin si sono perse le tracce. In quattro manoscritti miscellanei, relativamente recenti, troviamo invece due discorsi presentati come tratti dalla "Quinta parte" di Isacco di Ninive. Nonostante alcune somiglianze, in particolare la ricorrenza nei vari codici di qualche altro scritto oltre a quelli isacchiani, nessuno di essi può dirsi con certezza copia di un altro dei quattro noti, anche se B e C mostrano caratteristiche comuni tali da far presupporre almeno uno stesso archetipo, limitatamente ai testi isacchiani. Vi è tuttavia un elemento particolare che accomuna i quattro testimoni, vale a dire una nota marginale collocata in corrispondenza dei paragrafi 30-31 del primo discorso che fa dunque ipotizzare un medesimo modello, benché non riprodotto necessariamente in via diretta nelle quattro attestazioni note.

Sharfet, Rahmani 80 (Sony 797) = S

Un primo testimone a noi noto proviene dalla collezione patriarcale siro-cattolica di Sharfet, in Libano. Si tratta di un manoscritto miscellaneo in scrittura siro-orientale, non molto accurata, copiato da un non meglio specificato scriba di nome Michele. Il codice non è datato e il catalogo di Sony propone il XVIII secolo[17]; ma, in un recente studio, Kessel si è espresso, su base paleografica, a favore di una collocazione agli inizi del XX secolo[18]. Alle pp. 1-15 contiene due discorsi della "Quinta parte" di Isacco di Ninive. Seguono testi di Henana di Adiabene[19], Barhadbeshabba, Babai il Grande, Efrem, Simeone di Taibuteh, estratti di un commento al vangelo di Matteo e altri testi.

L'intero codice si apre con l'espressione: "Con la forza di nostro Signore Gesù Cristo iniziamo a scrivere un libro miscellaneo (ܟܬܒܐ ܕܠܩܘܛܐ)"[20];

---

[16] Questo manoscritto, vale a dire quello che reca la nota su menzionata, non è più a Mardin; secondo Desreumaux potrebbe essere l'attuale Dublino, Chester Beatty Lib. 705 (cf. *Répertoire*, p. 182). La nota di cui sopra è riportata nel catalogo redatto da Scher ("Notice Mardin", p. 67).

[17] Cf. Sony, *Le catalogue*, p. 307.

[18] Cf. Kessel – Sims-Williams, "The *Profitable Counsels*", p. 283.

[19] Lo scritto di Henana è stranamente omesso nella descrizione che Kessel fornisce sia di questo manoscritto sia del Seert, Episcopio caldeo 109 (cf. Kessel – Sims-Williams, "The *Profitable Counsels*", pp. 282-283).

[20] L'espressione qui impiegata potrebbe anche intendersi riferita ad un'opera specifica e non essere intesa in senso generico. Il *Libro dell'ape* di Salomone di Basra, ad esempio,

quindi prosegue dicendo: "In primo luogo (ܡܘܩܕܡܬ), dalla quinta parte (ܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܚܡܫ) di Mar Isacco vescovo di Ninive, esempi di conferma [tratti] dalle Scritture contro quanti asseriscono che il mondo procede a caso, senza una guida" (p. 1). Il secondo testo è invece introdotto dal titolo: "Altri esempi con un altro intento" (p. 8). Il confronto con gli altri testimoni ha consentito di individuare, oltre a varie omissioni testuali il più delle volte per omoteleuto, anche due salti maggiori (corrispondenti ai parr. 25-29 del primo discorso e ai parr. 18-22 del secondo) di pari lunghezza, fatto che fa pensare ad una perdita di fogli nel modello o ad un salto di due fogli per inavvertenza del nostro copista[21].

Baghdad, Dawra sir. 694 (olim Alqosh, Scher 116 e Vosté 247)[22] *= B*

Un altro testimone è un manoscritto miscellaneo non datato, risalente probabilmente al XIX secolo[23], vergato in una scrittura siro-orientale abbastanza accurata. Appartiene alla collezione di manoscritti del monastero di Nostra Signora delle Sementi, dove fu descritto prima da Scher, nel 1906, e poi da Vosté, nel 1929. In seguito fu trasferito a Baghdad, nel monastero caldeo di Dawra dove nel 1988 fu descritto da Haddad e Isaac. Infine ha seguito l'esodo dei cristiani che hanno abbandonato la capitale, riparando nelle regioni del nord Iraq, dov'è a tutt'oggi custodito[24]. Il manoscritto, i cui fogli non sono numerati, si apre con i due discorsi isacchiani della quinta parte. Quindi prosegue con i seguenti scritti: Babai il Grande, sulla virtù; due inni di Babai di Nisibe sulla conversione; sei inni di Efrem; un altro testo attribuito a Isacco di Ninive, vale a dire un inno dodecasillabico sulla natura divina e la provvidenza[25]; ancora testi di Efrem; un

---

porta come titolo completo: *Libro miscellaneo detto dell'ape* (ܟܬܒܐ ܕܠܩܘܛܐ ܕܡܬܩܪܐ ܕܒܘܪܝܬܐ).

21 Non può invece trattarsi di una perdita di fogli nel nostro manoscritto in quanto le lacune sono all'interno delle pagine.

22 I manoscritti del monastero di Nostra Signora delle Sementi ad Alqosh hanno due numerazioni, "Scher" e "Vosté", corrispondenti ai rispettivi cataloghi.

23 Cf. Vosté, *Catalogue Notre-Dame des Semences*, pp. 94-95; Haddad – Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts*, pp. 332-333. Sull'origine del fondo di Dawra, cf. Isaac, "Les manuscrits ". Per la datazione, Vosté dice: "Peut dater d'un siècle, de l'époque de la restauration de Rabban Hormizd" (p. 95).

24 Vorrei qui ringraziare fr. Wissam Karo e gli altri fratelli della Comunità monastica di Gesù Redentore, per avermi gentilmente ottenuto e inviato la copia dei due manoscritti iracheni.

25 Questo medesimo testo si ritrova anche nel Baghdad, Dawra 938 (a seguito degli estratti della *Quinta parte*, anche se non segnalato dai cataloghi); ed è probabilmente lo stesso che era contenuto nei seguenti manoscritti perduti: Seert, Episcopio caldeo 109; Mosul, Patriarcato caldeo 100; Diyarbakir, Episcopio caldeo 25. La forma letteraria del testo spingerebbe a considerarlo spurio, perché né le fonti né i testi isacchiani delle prime tre collezioni ci atte-

poema di Mar Behnam; due inni, il secondo dei quali sulla tonsura monastica; Giovanni Bar Penkaye, sui peccati dei monaci; e un testo di Efrem sull'incarnazione[26].

Anche in questo codice, dunque, i testi isacchiani aprono la raccolta, ma con una formula iniziale leggermente diversa da quella del manoscritto libanese: "Con la forza del Signore nostro Gesù Cristo iniziamo a scrivere dalla quinta parte (ܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܚܡܫܐ) dell'uomo divino Mar Isacco, santo ed anacoreta, vescovo di Ninive"; manca l'espressione "libro miscellaneo". Quindi, come una sorta di titolo a caratteri notevolmente ingranditi, è posta l'espressione "in primo luogo (ܡܩܕܡܝܬ)", cui segue il titolo del primo discorso, nuovamente nel carattere ordinario ma ancora in rosso come l'inizio: "Esempi di conferma [tratti] dalle Scritture contro quanti asseriscono che il mondo procede a caso, senza una guida". Infine, al termine del primo discorso, è riprodotto il secondo, intitolato, come nel manoscritto di Sharfet: "Altri esempi con un altro intento".

Baghdad, Dawra sir. 938 (olim Alqosh, Vosté 329) = C

Anche la terza attestazione ci viene da un manoscritto miscellaneo, copiato nel 1894, in un'elegante scrittura siro-orientale, dal monaco Michele nel monastero di Nostra Signora delle Sementi ad Alqosh, dove fu descritto da Vosté, ma non da Scher. Come il codice precedente, fu prima trasferito a Baghdad, e dunque incluso nel catalogo di Haddad e Isaac[27], e poi nel nord dell'Iraq dove è ancora conservato. A differenza degli altri manoscritti, qui i testi isacchiani non sono in prima posizione, ma ai ff. 130r-143v. La raccolta risulta particolarmente eterogenea quanto al contenuto; abbiamo, secondo l'ordine del manoscritto: la storia del viaggio di alcuni vescovi caldei a Roma, composta da Samuele Giamil; un discorso del prete Pietro Kattula di Telkeif; un discorso di Tommaso di Marga su Maran'ammeh; i nomi dei catholicoi siro-orientali estratti dal *Libro dell'ape* di Salomone di Basra; la lista dei monasteri restaurati da Giovanni di Mardin; un testo di Basilio di Cesarea su Giuseppe figlio di Giacobbe; un discorso di Sabrisho' di Bet Qoqa; il colofone dei sinodi di 'Abdisho' di Nisibe; i discorsi della *Quinta parte* di Isacco; un inno dodecasillabico sulla natura divina attri-

stano composizioni metriche, ma il contenuto sembra accordarsi con il pensiero del Ninivita e in particolar modo con la sua *Quinta parte* (cf. Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, p. 74). Si tratta dunque di un testo che meriterebbe uno studio più approfondito, che rimando ad un'altra occasione.

26 Il contenuto del manoscritto è identico a quello del Mosul, Patriarcato caldeo 100, anch'esso sprovvisto di data. Queste analogie mi avevano spinto a ipotizzare l'identificazione dei due codici, ma su questo cf. *infra*.

27 Cf. Vosté, *Catalogue Notre-Dame des Semences*, pp. 119-120; Haddad – Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts*, pp. 414-415.

buito ancora a Isacco di Ninive (non descritto dai cataloghi)[28]; un testo di Babai di Nisibe sulla conversione; e vari inni di Efrem.

I testi isacchiani sono introdotti dai medesimi titoli del manoscritto precedente. Valga dunque anche per questo, quanto osservato per il codice 694 di Baghdad.

Vaticano, sir. 592 = V

Infine, l'ultimo testimone è costituito da un manoscritto miscellaneo che, a differenza dei precedenti, è vergato in scrittura siro-occidentale. L'origine tuttavia è siro-orientale, e caldea in particolare, come si desume dalla menzione del catholicos di cui il copista fa memoria per due volte, vale a dire Giuseppe Emmanuele II (patriarca negli anni 1900-1946)[29]. L'anno in cui il codice fu realizzato è ricordato in più punti, come anche l'identità del copista. Questi si presenta come il diacono Matteo, figlio di Paolo, il siriaco e il lavoro fu eseguito tra il 9 febbraio 1918 (f. 40v) e il 4 giugno dello stesso anno (f. 222v), a Mosul, per conto di Maruta Hakim, figlio di Pietro, di Amida. Lo scriba ci informa anche del modello utilizzato: un manoscritto copiato da Isho', figlio del presbitero Giuseppe, figlio del presbitero Ǧamal al-Din, di Telkeif, presso Mosul, il 25 aprile 1660. I discorsi isacchiani sono ai ff. 1v-8v; seguono testi di Babai il Grande, Babai di Nisibe, Isacco Shebadnaya, Giuseppe Hazzaya con il commento di Efrem di Qirqesion, scritti diversi di contenuto teologico, Giovanni Bar Penkaye e infine ancora scritti vari.

Dopo una formula d'uso a carattere trinitario, lo scriba introduce la sua opera con un semplice: "Iniziamo a scrivere questo libro (ܗܢܐ ܟܬܒܐ)"; quindi prosegue con un titolo che presenta minime varianti rispetto al codice di Sharfet, dicendo: "In primo luogo (ܡܩܕܡܝܬ, in caratteri maggiorati rispetto al resto del titolo), dalla quinta parte (ܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܚܡܫܐ) dell'uomo divino Mar Isacco, santo e anacoreta, vescovo di Ninive, esempi di conferma [tratti] dalle Scritture contro quanti asseriscono che il mondo procede a caso, senza una guida" (f. 1v). Il secondo testo (f. 5r) è invece introdotto dal medesimo titolo attestato dagli altri codici.

Ai manoscritti su elencati se ne devono poi aggiungere alcuni altri di cui possiamo ritenere, con buona probabilità, che contenessero i medesimi testi della *Quinta parte* attestati nei codici sin qui analizzati. Questi ultimi, però, non sono più disponibili; ci sono noti solo dalle descrizioni dei rispettivi fondi, da cui traggo le notizie di seguito riportate. Non è im-

---

[28] Si tratta del medesimo discorso attestato nel manoscritto precedente, dove però non compare di seguito ai due estratti, e da vari altri codici; cf. *supra*, n. 25.

[29] Cf. van Lantschoot, *Inventaire*, pp. 119-121.

possibile che essi giacciano in qualche biblioteca irachena, a Baghdad o a Mosul, ma per ora non è dato accertarsene.

Seert, Episcopio caldeo 109

Una prima attestazione perduta è costituita da un manoscritto di tradizione siro-orientale, finito di copiare nel monastero di Mar Giacomo il Recluso, il 2 marzo 1609, da Tommaso[30], figlio del presbitero Giuseppe, di Gazarta. Per conoscere il contenuto di questo codice dobbiamo accontentarci di quanto rilevato dal catalogo[31]. Un primo elemento di valutazione ci viene dal titolo annotato: "Livre de compilation", cui fa seguito il testo siriaco ܟܬܒܐ ܕܟܘܢܫ̈ܐ (lo stesso incontrato nel manoscritto di Sharfet, che ho tradotto con "libro miscellaneo"). Il fatto che Mgr. Scher utilizzi un'espressione siriaca lascia intendere che non si tratti di un titolo di sua invenzione, ma che esso fosse nel codice.

Come nel manoscritto libanese, i testi isacchiani sono riportati in prima posizione e così presentati: "Les morceaux choisis du Ve volume d'Isaac de Ninive, sur la Providence divine (16 feuillets)". Seguono una serie di opere, alcune delle quali già incontrate nei manoscritti precedenti, di: Henana di Adiabene, Barhadbeshabba, Babai il Grande, Efrem, Simone detto Luca (di Taibuteh), Babai di Nisibe, ancora Efrem, un inno dodecasillabico sulla natura divina attribuito a Isacco di Ninive[32], testi vari di controversia attribuiti a Timoteo I, Henanisho', Isho' Bar Nun e Isacco di Ninive, una lettera di Erode a Pilato, ancora Efrem, un discorso anonimo, Rabban Kamisho' medico del Bet Nuhadra, alcuni discorsi anonimi, Elia di Anbar, un testo sull'origine del fermento eucaristico e sul battesimo.

Mosul, Patriarcato caldeo 100

Un'altra attestazione a tutt'oggi non disponibile è costituita dal manoscritto n. 100, non datato, di quella che era la collezione patriarcale caldea di Mosul[33]. Secondo la descrizione fornita da Scher, esso conteneva gli stessi testi del Baghdad, Dawra 694, ragione che mi aveva spinto a proporre la possibile identificazione dei due manoscritti[34]. I testi isacchiani,

---

[30] L'autore del catalogo esita sul nome dello scriba e propone "Elia", ma sulla base del confronto con il Seert, Episcopio caldeo 87 possiamo integrare la lacuna con il nome su proposto (cf. Scher, *Catalogue Séert*, p. 65).

[31] Cf. Scher, *Catalogue Séert*, pp. 77-79. Secondo Briquel-Chatonnet, i manoscritti di Seert che non si trovano a Parigi, tra cui il 109, sarebbero andati bruciati nel 1915 (cf. *Manuscrits syriaques*, p. 8; cf. anche Troupeau, "Note sur les manuscrits", p. 208).

[32] Cf. *supra*, n. 25.

[33] Cf. Scher, "Notice Mossoul", p. 253.

[34] Cf. Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, p. 71, n. 72. Ma ora vedi Kessel – Sims-Williams, "The *Profitable Counsels*", p. 281, n. 15.

che aprivano il volume, sono così presentati: "Des morceaux choisis du Ve volume d'Isaac de Ninive, contre ceux qui nient la Providence divine"; la seconda parte della descrizione è un chiaro riferimento al titolo dei manoscritti noti "contro quanti affermano che il mondo procede a caso, senza guida", e dunque depone a favore dell'identificazione di questi estratti con quelli suddetti. Seguono: Babai il Grande; Babai di Nisibe, sulla penitenza; Efrem, sulla penitenza; un discorso dodecasillabico attribuito a Isacco di Ninive sulla natura divina[35]; ancora Efrem contro Bardesane; Rabban Behnam; vari inni (da cantare prima dei pasti e per la tonsura monastica); Giovanni Bar Penkaye, sui peccati dei monaci; e ancora Efrem sull'incarnazione.

Alqosh, Nostra Signora delle Sementi (Scher 117)

Il catalogo di Scher relativo alla collezione di manoscritti del monastero di Nostra Signora delle Sementi indica al n. 117 un codice nella cui descrizione si limita a dire "même contenu que le précédent"[36]. Il precedente, vale a dire il n. 116, è l'attuale Baghdad, Dawra 694. Come quest'ultimo, dunque, anche il 117 doveva contenere i testi isacchiani. Purtroppo però Scher non offre alcuna altra informazione. Quanto dal successivo catalogo di Vosté, si limita ad annotare che al momento il codice 117 si trovava presso la sede patriarcale di Mosul[37]. Allo stato attuale delle nostre conoscenze anche questo codice risulta dunque disperso.

3. *Altri probabili testimoni e il* Liber capitum *di Isacco di Rabban Isho'*

Due altri manoscritti, purtroppo perduti, si devono ancora menzionare in questa disamina della tradizione relativa alla *Quinta parte* di Isacco di Ninive, peraltro particolarmente interessanti anche a motivo della loro antichità. In nessuno dei due possiamo essere certi che fossero contenuti i discorsi attestati nei manoscritti sin qui esaminati, né altri sicuramente tratti dalla *Quinta parte*. Il riferimento a quest'opera si trova solo come congettura proposta dal redattore dei rispettivi cataloghi, vale a dire Mgr. Addai Scher, che propone anche una singolare identificazione del nostro Isacco con un suo omonimo, su cui vale la pena di soffermarsi brevemente.

---

[35] Cf. *supra*, n. 25.

[36] Cf. Scher, "Notice Notre-Dame-des-Semences", p. 67.

[37] Cf. Vosté, *Catalogue Notre-Dame des Semences*, p. 126. Kessel ritiene che neppure questo possa essere identificato con il Mosul, Patriarcato caldeo 100 (cf. Kessel – Sims-Williams, "The *Profitable Counsels*", p. 280, n. 11).

Mosul, Patriarcato caldeo 97

Il primo codice in questione, proveniente ancora dalla collezione patriarcale caldea di Mosul, è datato da Mgr. Scher al XII secolo[38]. Si articolava in tre parti: la prima contenente sette centurie di *"Capitoli di conoscenza"* (di cui le prime due andate perdute già all'epoca della redazione del catalogo) che il colofone attribuiva al "monaco Mar Simeone, discepolo di Mar Rabban Isho'" e che Scher propone in nota di identificare con Simeone di Taibuteh[39]; la seconda parte del codice conteneva un commento dell'opera precedente, in cinque discorsi[40]; infine la terza è presentata dal catalogo come "Livre *philosophique et théologique*, qui traite d'une manière sublime de Dieu et de sa providence". Si specifica inoltre che quest'ultima parte si componeva di due sezioni, ciascuna delle quali formata da vari capitoli, la prima di otto e la seconda di diciotto. Quindi Scher afferma: "Ces derniers chapitres ont presque les même titres et le même contenu que ceux du livre d'Isaac, le docteur, du couvent de R. Isho', intitulé : *Liber capitum*. Or ce livre est tiré du Ve volume d'Isaac de Ninive; Isaac, moine du couvent de R. Isho', serait donc le même qu'Isaac de Ninive".

Diyarbakir, Episcopio caldeo 25

Il secondo codice, anch'esso siro-orientale e sprovvisto di data, è da Scher ritenuto del XIV secolo[41] e presentato come: "Ouvrage philosophique et théologique". Vengono quindi indicati gli argomenti dei vari capitoli, il primo dei quali è sulla "Providence de Dieu et son amour". Nel seguito ritorna più volte il nome di Isacco, cui vengono attribuite varie opere. Nell'ordine abbiamo: alcuni capitoli anonimi; un "Discours métrique en vers de douze syllabes sur la nature divine (certains mss. l'attribuent à Isaac de Ninive)"[42]; un testo anonimo a domande e risposte; una "Instruction sur la Providence motrice et conservatrice de l'univers (attribuée à Isaac de Ninive dans certains mss.)"; una lettera anonima sull'incarnazione; una "Controverse contre les hérétiques qui nomment Marie Mère

---

[38] Cf. Scher, "Notice Mossoul", p. 252.

[39] Tale identificazione è stata recentemente revocata in dubbio da Reinink che attribuisce l'opera a Simeone il Perseguitato (del XIII secolo), monaco nel monastero di 'Abdisho' di Kum, vicino Amadiya, all'epoca guidato da un igumeno di nome Isho', da cui il nome attribuito a Simeone (cf. Reinink, "The East Syrian Monk", pp. 62-63). Estratti della stessa opera sono stati identificati dal medesimo studioso nel manoscritto Birmingham, Mingana sir. 18 (*ibidem*, p. 63).

[40] Ma anche sull'esatta natura di questa parte, si veda Reinink, "The East Syrian Monk", p. 64, n. 18.

[41] Cf. Scher, "Notice Diarbékir", pp. 341-342.

[42] Cf. *supra*, n. 25.

de Dieu (attribuée à Isaac de Ninive dans certains mss.)"[43]; ancora due testi polemici anonimi; un "Traité sur le but caché de la Providence divine en ce qui concerne les êtres raisonnables (incomplet), attribué a Isaac, le docteur habile, moine du couvent de Rabban Isho', dans un ms. de Notre-Dame-des-Semences", e Scher commenta: "Cet ouvrage forme, croyons-nous, le volume V des œuvres d'Isaac de Ninive".

In nessuno dei manoscritti appena evocati abbiamo elementi che indichino con certezza la presenza dei due discorsi isacchiani attestati negli altri testimoni, né di ulteriori testi della *Quinta parte*. Potremmo presumerlo, visto l'argomento delle opere menzionate, vale a dire la provvidenza e l'amore divino, che ben si accorda con i temi della collezione in oggetto; e, per il secondo manoscritto (il Diyarbakir 25), anche a motivo della presenza di quel discorso in metro dodecasillabico sulla natura divina, osservato in alcuni dei codici precedentemente presentati. La menzione esplicita della *Quinta parte* di Isacco di Ninive ci viene invece, come si diceva, dall'autore del catalogo che propone una doppia identificazione. La prima è quella di ritenere l'opera conclusiva dei due manoscritti, che evidentemente qui era anonima, come il *Liber capitum* di Isacco di Rabban Isho'[44]. La seconda è quella di ridurre ad una medesima persona i due autori di nome Isacco, sulla base di una constatazione che, nel secondo caso, si esprime come semplice supposizione (croyons-nous), vale a dire che il *Liber capitum* di Isacco di Rabban Isho' sarebbe un estratto (tiré du) oppure l'insieme (cet ouvrage forme) del *Quinto volume* di Isacco di Ninive. Data l'identificazione delle opere, Scher propone di ritenere Isacco di Rabban Isho', personaggio quasi totalmente ignoto, non altri che Isacco di Ninive.

Essendo i due codici in questione perduti o, per il momento, non disponibili, la nostra indagine potrebbe fermarsi a questo punto, lasciando aperta la questione circa gli elementi che indussero Scher a proporre tale identificazione: era egli a conoscenza di una copia integrale della *Quinta parte* del Ninivita, sulla cui base poter determinare che il *Liber capitum* ne

---

43 Potrebbe corrispondere a qualcuno dei testi di controversia attestati nel Seert, Episcopio caldeo 109; ha invece il medesimo titolo di un'omelia tradita dal Seert, Episcopio caldeo 87 (cf. Scher, *Catalogue Séert*, p. 64). Su questo scritto e una sua edizione, cf. Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, p. 75.

44 L'attribuzione del *Liber capitum* a Isacco di Rabban Isho' non doveva essere esplicita nei due manoscritti se, per il primo, Scher afferma che i capitoli in questione "ont presque les même titres et le même contenu que ceux du livre d'Isaac"; e, per il secondo, che l'attribuzione di quell'opera di cui trascrive il titolo (che, come vedremo, corrisponde a quello del *Liber capitum*) l'ha ricavata da un manoscritto del Monastero di Nostra Signora delle Sementi (probabilmente dall'attuale Baghdad, Dawra sir. 92; *olim* Alqosh, *Scher* 36 e *Vosté* 70, di cui si dirà).

rappresentasse una copia o un estratto? Sembra invece da escludere che quest'ultimo contenesse o si identificasse con i due discorsi della *Quinta parte* tràditi dagli altri manoscritti di cui si è detto, in quanto il titolo che Scher fornisce nella descrizione del Diyarbakir 25 (Traité sur le but caché de la Providence divine en ce qui concerne les êtres raisonnables) non corrisponde ad alcuno dei titoli di quei due discorsi noti. Corrisponde invece perfettamente a quello del *Liber capitum* (ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܫܐ) di Isacco di Rabban Isho' tràdito da altri manoscritti, fortunatamente giunti sino a noi. Vale dunque la pena di soffermarsi brevemente sull'argomento.

Osserviamo in primo luogo la scarsità di informazioni circa un autore di nome Isacco di Rabban Isho'. È ignorato dal *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* di 'Abdisho' di Nisibe, come anche da quasi tutti gli autori moderni. Un breve cenno gli è riservato da Baumstark[45], che sembra identificarlo con Isacco di Ninive e che segnala l'esistenza di tre manoscritti contenenti il *Liber capitum*: un codice del Monastero di Nostra Signora delle Sementi (vale a dire l'attuale Baghdad, Dawra sir. 92; *olim* Alqosh, *Scher* 36 e *Vosté* 70)[46]; una copia di Samuele Giamil, poi passata nelle mani di Chabot e ora parte della collezione di manoscritti siriaci del CSCO (attuale Louvain, CSCO Syr. 04)[47]; e infine il già menzionato manoscritto 25 di Diyarbakir, perduto (dove però il testo era anonimo). Al cenno di Baumstark fecero seguito due articoli di Chabot il quale, avendo a disposizione il secondo dei tre manoscritti appena menzionati, intese "restituer son individualité à un écrivain jusqu'ici confondu avec l'un ou l'autre de ses homonymes"[48], affermazione dalla quale comprendiamo che egli non condividesse l'identificazione dell'autore del *Liber capitum* con Isacco di Ninive. Offrendo il testo siriaco e la versione latina dell'indice dei capitoli (posto tra l'introduzione e il corpo dell'opera)[49] e qualche anno più tar-

---

[45] Cf. Baumstark, *GSL*, p. 224, n. 4.

[46] Cf. Vosté, *Catalogue Notre-Dame des Semences*, p. 70; Haddad – Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts*, p. 54. Si tratta di un manoscritto copiato ad Alqosh nel 1884 da Stefano Rais (o dal diacono 'Isa, secondo la descrizione di Scher: "Notice Notre-Dame-des-Semences", p. 493). In una nota finale si dice che fu copiato da un antico manoscritto del X secolo circa.

[47] Cf. de Halleux, "Les manuscrits *CSCO*", p. 38. Il manoscritto fu copiato ad Alqosh nel 1898, in parte dal diacono 'Isa, figlio di Ciriaco, di Eqror e in parte da Abramo di Bet Qasha.

[48] Chabot, "Notice sur deux manuscrits", p. 45.

[49] Cf. Chabot, "Notice sur deux manuscrits", pp. 48-50. Nel medesimo articolo descrive anche, fornendone incipit ed explicit, gli altri testi contenuti nel codice del 1898, vale a dire: un discorso in metro eptasillabico, da meditare nel tempo della prova per riconoscervi la provvidenza divina, attribuito ad Isacco (attestato anche nel Birmingham, Mingana sir. 18); tre estratti anonimi; un trattato in otto capitoli sulla natura divina e la sua provvidenza; un altro trattato contro quanti ritengono che Dio diriga solo gli elementi e non si occupi dei pensieri degli uomini; una conclusione dal contenuto enigmatico e il colofone in cui si attribuisce

di dell'introduzione[50], Chabot si interrogò anche sull'identità dell'autore, giungendo ad elaborare, come pura ipotesi, l'identificazione del monastero di Rabban Isho' con quello di Bet Rabban, nei pressi di Nisibe[51]. Pura congettura è anche un cenno di Fiey, risalente al 1965, in cui egli suggerisce di collocare il nostro Isacco nel monastero di Mar Afnimaran, noto anche come monastero dello Zafferano[52], che fu retto da un "Abba Isho'" di cui parla il *Liber castitatis*[53], vissuto nell'VIII secolo, da cui deriverebbe il nome del nostro. Infine, Reinink individua un altro monastero anch'esso noto con questo nome, vale a dire quello di 'Abdisho' di Kum, vicino Amadiya, che durante il XIII secolo, quando vi soggiornò Simeone il Perseguitato, anch'egli detto "di Rabban Isho'", ebbe come guida un igumeno di nome Isho'[54]. A quest'ultimo contributo si deve anche la segnalazione di due ulteriori testimoni del *Liber capitum* di Isacco di Rabban Isho': il Birmingham, Mingana 18, dove il testo di Isacco è frammisto alle *Centurie* di Simeone il Perseguitato, e il Londra, British Library Or. 9378[55].

Tutto questo porta a non ritenere improbabile l'esistenza di un monastero di Rabban Isho', cui era legato anche Simeone il Perseguitato, e dunque anche di un omonimo del Ninivita, autore del *Liber capitum*. Ciò non basterebbe, tuttavia, a negare in modo definitivo la prima identificazione proposta da Scher, o quanto meno l'esistenza di un qualche rapporto tra quest'ultima opera e il *Quinto volume* di Isacco di Ninive. Un passo ulteriore della ricerca, che mi propongo per un'altra sede, sarà dunque quello di confrontare il *Liber capitum* con quanto resta della *Quinta parte* attribuita al Ninivita e con il resto della sua opera.

4. *Contenuto dei due discorsi e paternità isacchiana*

Allo stato attuale delle ricerche, dunque, della *Quinta parte* dell'opera isacchiana ci resterebbero solo i due discorsi tràditi dai quattro manoscritti su menzionati, ed è di questi che di seguito si forniscono l'edizione e la traduzione. Essi sembrano corrispondere a quanto attestato dalle fonti.

---

l'intera silloge a Isacco di Rabban Isho'.

[50] Cf. Chabot, "Isaac de Rabban Isho", pp. 347-350.

[51] Chabot, "Notice sur deux manuscrits", p. 48.

[52] Da non confondere con il più celebre monastero siro-occidentale Dair al-Zafaran presso Mardin (attuale Turchia). Quello di cui qui si tratta era a pochi kilometri ad est di Zako (attuale Iraq).

[53] Cf. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, p. 746.

[54] Cf. Reinink, "The East Syrian Monk", pp. 62-63. Ancora alla fine del XIX secolo, quando Stefano Rais copiò l'attuale Birmingham, Mingana sir. 18, egli menziona un monastero di Isho', dal quale proveniva l'antico codice da lui utilizzato come modello (*ibidem*, p. 64).

[55] Cf. Reinink, "The East Syrian Monk", p. 66.

Ben si adattano, infatti, a quel libro "sulla dispensazione [divina]" e al "quinto volume teologico" di cui parla 'Abdisho' di Nisibe, come anche all'opera "sulla dispensazione di Dio in favore dell'universo" ammirata e trascritta dall'autore della *Vita di Giuseppe Busnaya*. Più ardua è invece la valutazione del contenuto. Da una parte non sembrano esservi seri motivi per revocare in dubbio l'attribuzione dei manoscritti, cioè che si tratti di estratti della *Quinta parte* dell'opera isacchiana; dall'altra, lo stile dei due discorsi può sembrare inconsueto per l'Isacco maestro di vita spirituale delle prime collezioni. Tale differenza, tuttavia, potrebbe spiegarsi con il fatto che questa *Quinta parte* si presenta da se stessa come "teologica". Ciò detto, resta vero che, trattandosi di una selezione da un'opera più ampia e per di più costituita in buona parte da citazioni bibliche volte a dimostrare la tesi di fondo più che da argomentazioni originali dell'autore, è difficile da ciò farsi un'idea dell'insieme della collezione e dunque anche del pensiero dell'autore in tutte le sue articolazioni. Alcuni elementi sono tuttavia chiari ed è su questi che vorrei ora soffermarmi brevemente.

Il titolo del primo discorso indica in modo inequivocabile quale sia l'obiettivo dell'argomentazione: dimostrare infondato quanto asserito da alcuni, secondo i quali "il mondo procede a caso, senza una guida". La tesi sostenuta dall'autore, contraria a questa, è invece che Dio non sia estraneo alla storia, e che egli agisca sia custodendo dal male sia anche esponendo all'afflizione, in vista della correzione. Ciò è espresso all'inizio e alla fine del primo discorso e poi ancora a conclusione del secondo. Tale asserzione si fonda sull'analisi di una lunga catena di citazioni bibliche, dalle quali si evince anche la cultura scritturistica dell'autore. Il primo discorso è composto quasi interamente di esempi dell'intervento di Dio nella storia, tratti per lo più dall'Antico Testamento. Solo verso la fine, a partire dal paragrafo 29, l'autore illustrerà il suo pensiero in modo più articolato, tentando un'interpretazione dei luoghi citati. Un'affermazione capitale, in questa sezione, è quella formulata al paragrafo 31 dove l'autore dichiara che nulla può accadere "al di fuori" della volontà di Dio. Può realizzarsi solo ciò che è da lui concesso, nella "misura del potere" dato a chi agisce. Ciò non significa che ogni specifica azione sia espressione di una volontà diretta di Dio, ma che essa sta nello spazio di tale volontà, come dice a conclusione del discorso: "Non è infatti lui [Dio] che provoca le azioni di correzione e di punizione ... Solo acconsente, lasciando ... Non è neppure lui a tradurre in eventi buoni o cattivi" (par. 34). Nulla è, dunque, al di fuori dello spazio di Dio, ma, nello stesso tempo, l'autore rifiuta l'idea di un predeterminismo assoluto. Tipicamente isacchiana sembra infine l'affermazione conclusiva del primo discorso dove, dopo aver esposto le sue idee, l'autore mette tutto all'interno di un orizzonte di conoscenza relativa: "Quanto piccola è la [no-

stra] conoscenza a riguardo e debole [rispetto] alla verità!" (par. 34)[56].

Il secondo discorso muove dalla distinzione formulata a conclusione del precedente e approfondisce l'argomento: gli eventi, secondo l'autore, hanno una loro autonomia, ma ciò non significa che Dio sia del tutto estraneo a quanto accade (parr. 1-2). Enunciata la tesi, l'autore passa ad una seconda lunga serie di citazioni bibliche, attinte ancora una volta in modo particolare dall'Antico Testamento (parr. 2-14). La seconda metà del discorso consiste invece in uno sviluppo proprio dell'autore in cui egli cerca, con argomenti che non è stato sempre facile cogliere e tradurre, di dare ragione del suo pensiero, secondo cui la necessaria prescienza e realizzazione della volontà di Dio sulla terra si armonizzano con la libertà delle creature. L'autore indaga innanzitutto su come Dio possa comandare ad esseri razionali o privi di ragione di compiere determinate azioni, secondo quanto testimoniato nelle Scritture (parr. 15-16). A Dio non è impossibile mettere, anche dentro esseri non dotati di ragione e di parola, il moto della sua volontà, affinché agiscano (parr. 17-18). Nel seguito, tuttavia, l'autore precisa che con ciò non intende affermare che le singole azioni siano espressione diretta della volontà divina. Mediante una serie di contrapposizioni tra due affermazioni possibili, egli affina dunque il suo pensiero, chiarendo cosa intenda per "volontà di Dio" e come questa possa esprimersi senza ledere la libertà umana. Egli riflette dunque sullo "spazio" (o sul "limite") e sul tempo della volontà di Dio: che le cose avvengano all'interno di questo spazio, non significa che Dio le ha volute singolarmente; quanto al tempo, invece, l'autore ricorda che Dio non vuole le singole azioni nell'istante in cui avvengono, perché il suo è un volere eterno, essendo egli al di fuori dal tempo.

Come dicevo, in non pochi punti l'argomentazione si fa sottile e non è stato sempre facile intendere rettamente il pensiero dell'autore, cosa che mi auguro di essere riuscito a fare il più possibile. Nell'insieme, tuttavia, mi sembra che vi sia una coerenza e che ciò possa trovarsi in accordo con quanto il Ninivita espone nelle altre opere sicuramente sue. Non avendo qui che due frammenti di un'opera più ampia, non possiamo dire con certezza quale fosse il fine ultimo di tale argomentazione, vale a dire cosa se ne deduceva come estrema conseguenza. Tuttavia, ciò si orienta, direi naturalmente, verso quell'idea così cara al Ninivita circa la speranza in una ricapitolazione universale ultima: se tutto, anche il male più oscuro e incomprensibile, avviene "nello spazio di Dio", quasi nelle sue mani, allora

[56] Sull'imperscrutabilità dei giudizi divini circa la provvidenza e l'economia nei confronti delle creature e sulla loro contemplazione solo attraverso la caligine, si veda in particolare Isacco di Ninive, *Centurie* I, 51; II, 102; IV, 83 (cf. Bettiolo, *Discorsi spirituali*, pp. 63, 114-115, 185.

tutto ha un senso e una direzione che sono ancora espressione, in qualche modo, della sua volontà.

5. *Nota sull'edizione e la traduzione*

Prima di concludere, solo alcune brevi note sull'edizione e la traduzione. Nei manoscritti i due discorsi ricorrono privi di numerazione e, ovviamente, anche di divisione in paragrafi; ciò dunque si deve a chi scrive. Nell'edizione segnalo tutte le varianti attestate dai quattro testimoni noti, anche quelle di natura grafica, perché di qualche utilità. Ometto invece di indicare le variazioni di scrittura delle particelle: ܡܛܠ - ܟܠ ܡܕܡ - ܐܝܟ ܕ, che compaiono a volte in scrittura continua, altre in scrittura separata. Per i sostantivi plurali, non registro le omissioni di *syome*, laddove la vocalizzazione del testo è chiaramente quella di un plurale e dunque l'assenza di tale segno è dovuta a dimenticanza. Evito anche di indicare, per non sovraccaricare inutilmente l'apparato, i luoghi in cui termini scritti in modo errato sono stati successivamente, ma dalla stessa mano, corretti con iscrizioni sopralineari. Quanto alla punteggiatura, cerco di tenere conto delle indicazioni dei manoscritti, ma in qualche caso interpreto diversamente, al fine di rendere più agevole la lettura del testo siriaco.

Per la traduzione, pur cercando di restare il più possibile fedele anche alla forma del testo, l'intento principale è quello di rendere intelligibile il pensiero che mi è parso di cogliere. Alcune interpretazioni particolarmente libere sono segnalate con l'ausilio di note in cui si rende il testo più letteralmente. Per le citazioni bibliche, l'autore aderisce in modo particolarmente fedele alla versione della Peshitta, quale ci è nota. Il corsivo indica tale corrispondenza; segno invece con il carattere ordinario i pochi casi in cui se ne discosta.

Sigle impiegate nell'edizione

S	=	Sharfet 797
B	=	Baghdad, Dawra 694
C	=	Baghdad, Dawra 938
V	=	Vaticano, sir. 592
add.	=	aggiunge
c.P.	=	la variante accolta concorda con il testo della Peshitta
om.	=	omette
mg.	=	aggiunta a margine
˥	=	inizio della variante
┌	=	fine della variante

ܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܚܡܫ
ܕܡܪܝ ܐܝܣܚܩ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܢܝܢܘܐ

I

ܬܫܥܝܬܐ ܡܥܝܪܢܝܬܐ ܕܡܢ ܟܬܒ̈ܐ[57]. ܠܡܦܠ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܕܡܫܟܚܐ[58] ܕܪܐ ܒܠܒܐ ܕܠܐ ܡܕܒܪܢܐ܀

1 ܕܐܝܬ ܗܘ ܒܪ ܡܬܦܪܢܣܢܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܡܫܬܠܡܢܘܬܐ ܕܡܢ ܙܒܢܗ[59] ܥܠ ܐܬܪܐ ܘܡܕܝܢܬܐ[60] ܘܥܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ. ܐܦ ܠܓܡܪܐ ܥܠܘܗܝ ܡܠܦܝܢ ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܐܠܗܝ̈ܐ܀

2 ⌈ܠܡܘܩܡ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܐܡܪܢܐ. ܕܥܠ ܫܘܪܝܟܝ ܐܘܪܫܠܡ⌉[61]. ܐܩܝܡܬ ܢܛܘܪܐ ܒܠܠܝܐ ܘܒܐܝܡܡܐ ܐܡܝܢܐܝܬ܀ ܘܗ̇ܝ ܕܐܡܪܬ ܨ̈ܒܝܘܬܟܘܢ. ܕܡܪܝܐ ܥܒܕܝܢ ܘܡܪܝܐ ܠܒܝܫ. ܐܝܟ ܠܒܝܫܐ ܐܝܬܝܬܐ ܒܠܘܗ̇. ܘܠܐ ܡܢܝܚܐ ܥܠ ܒܪ ܡܬܬܢܝܚ. ܐܦ ܗܠܝܢ[62] ܢܛܠܝܢ[63] ܐܝܟܐ ܠܗ ܐܝܟ ܠܐ ܐܛܠܝܢ[64]. ܗܐ ܥܠ ܦܩܕܐ ܕܐܡܪ̈ܝ ܙܟܝܬܘܢ. ܘܫܡܪܬܘܢ ܠܡܦܩ[65] ܐܝܟ ܐܡܝܢܐܝܬ܀

3 ܘܬܘܒ ܒܐܝܕܗ[66] ܠܡ ܕܡܠܟܐ ܕܒܒܠ ܐܫܠܡܗ̇ ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ. ܘܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܟܝ ܒܐܝܕܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܕܚܠܬܝ[67] ܡܢܗܘܢ܀ ܘܗ̇ܝ[68] ܕܗܐ ⌈ܚܙܝ ܐܢܐ⌉[69] ܠܝ ܬܘܬܒܐ ܠܝ ܘܠܟܠܗܘܢ ܪ̈ܚܡܝ. ܘܢܦܠܘܢ ܒܚܪܒܐ ܕܒܥܠܕܒܒܝܗܘܢ ܘܒܥ̈ܝ ܢܦܫܗܘܢ. ܘܠܟܠܗ ܝܗܘܕܐ ܐܫܠܡ ܒܐܝܕܗ[70] ܕܡܠܟܐ ܕܒܒܠ. ܘܢܩܛܠ ܐܢܘܢ ܒܚܪܒܐ. ܘܐܫܠܡ ܠܟܠܗܘܢ ܚܝ̈ܠܘܗܝ ܕܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ. ܘܠܟܠܗ ܠܐܘܬܢܗ ܘܠܟܠܗ ܐܝܩܪܗ[71]. ܘܠܟܠܗܘܢ ܓܙ̈ܐ ܕܡܠܟܐ ܕܝܗܘܕܐ. ܐܫܠܡ ܒܐܝܕܐ ܕܒܥܠܕܒܒܝܗܘܢ. ܘܢܒܙܘܢ ܐܢܘܢ ܘܢܕܒܪܘܢ ܐܢܘܢ܀

4 ܚܙܐ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܫܠܡ ܠܒܢܝܢܫܐ. ܐܝܟ ܠܐܝܕܝ ܣܢܐܘܗܝ. ܘܠܒܥܠܕܒܒܘܗܝ ܘܐܬܪܗܘܢ. ܘܡܗܝܡܢ ܡܫܬܠܛ ܐܝܟ ܒܫܘܠܛܢܗ. ܐܘ ܐܦ ܒܒܥܠ ܦܠܓܐ ܐܢܬ܀ ܘܐܡܪ ܠܡ ܒܢܚܐ ܕܐܝܕܝܟ ܥܠ ܚܕ. ܡܛܠ ܕܐܝܠܝܢ ܐܫܬܠܡܬܗ܀ ܘܠܒܪܘܟ ܐܡܪ. ܗܐ ܡܛܝܐ ܐܢܐ ܒܥܠܬܐ ܥܠ ⌈ܥܠ ܒܣܪ⌉[72] ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܘܐܬܠ ܠܝ ܕܬܫܘܒ ܢܦܫܝ ܒܟܠܗܘܢ ܐܬܘܬܐ

---

[57] ܟܬܒܐ B C [58] mg. S in siriaco-karshuni-siriaco: ܥܢܘܝܐ ܠܦܠܝܬ. ܒܐܠܓܡܠܐܦ ܒܐܠܟܠ ܗܘܢܘ ܒܐܠܐܬܐܟܠܐܦ ܒܡܠܐܟܐܝܢ. ܡܢ ܥܢܘܝܢܐ ܡܚܘܢܬܐ ܥܢܝܠ. [59] ܙܒܢܐ B C [60] ܘܥܠ ܡܕܝܢܬܐ S [61] om. B C [62] om. C – c.P. [63] ܢܬܛܠܝܢ S – c.P. [64] ܐܛܠܝܢ S – c.P. – add. B ܠܡܦܠ – add. C ܒܠ [65] ܠܡܦܠ B C V – c.P. [66] ܒܐܝܕܘ̈ܗܝ S – c.P. [67] ܕܕܚܠܬܝ B [68] om. C [69] ܚܙܝܢܐ S [70] ܒܐܝܕܐ S – c.P. [71] ܐܝܩܪܗ B – ܐܝܩܪܐ C – c.P. [72] ܠܒܣܪ S

Dalla Quinta parte di Mar Isacco, vescovo di Ninive

I

Esempi di conferma [tratti] dalle Scritture, contro quanti asseriscono che il mondo procede a caso[73], *senza una guida.*

1. Che un paese o una città, o ciascuno degli esseri umani e anche l'universo intero, siano custoditi[74] da Dio o siano a un suo cenno consegnati [al male][75], noi lo apprendiamo dalle divine Scritture.

2. [Lo apprendiamo] innanzitutto da ciò che è detto: *Sulle tue mura, Gerusalemme, ho posto sentinelle, di notte e di giorno, continuamente*[76]. E dal [passo]: *Sion ha detto: "Il Signore mi ha abbandonata e il Signore mi ha dimenticata". Forse si dimentica una donna del suo bambino, così da non provare compassione per il figlio delle sue viscere? Ma anche se costoro si dimenticassero, io non ti dimenticherò. Ecco, ti ho disegnata sulle palme delle mie mani e le tue mura sono continuamente davanti a me*[77]. 3. E ancora [Dio] dice: *Consegnerò questa città nella mano del re di Babilonia*[78]. E: *Ti consegno nelle mani di coloro di cui hai avuto paura*[79]. E [lo apprendiamo] dal [passo]: *Ecco io ti rendo uno straniero, te e tutti i tuoi cari: cadranno [colpiti] dalla spada dei loro nemici e i tuoi occhi vedranno. Consegnerò tutto Giuda nella mano del re di Babilonia, che li ucciderà di spada. Consegnerò tutte le fortezze di questa città, l'intero frutto della sua fatica, tutta la sua magnificenza; e tutti i tesori del re di Giuda li consegnerò nella mano dei loro nemici; e li condurranno in prigionia e li spoglieranno*[80].

4. Vedi che è Dio colui che consegna gli uomini, ciascuno nelle mani del suo prossimo, con la loro ricchezza e il loro paese; e così uno è assoggettato al suo prossimo. Sei dunque ancora in dubbio? Dice [Dio]: *Alza contro Ai il giavellotto che è nella tua mano, perché la consegno nelle tue mani*[81]. E a Baruc [Geremia] disse: *Ecco, io faccio venire il male su ogni carne, dice il Signore, ma a te concedo di aver salva la tua vita in qualsiasi*

[73] A margine vi è una nota, in siriaco, karshuni e poi ancora siriaco, in cui si dice che il termine ܓܕܫܐ (qui tradotto con "caso"), spiegato in lingua araba, deriva da ܓܕܫܘܬܐ (che potremmo rendere con "evento casuale"). [74] Letteralmente: "L'essere custoditi" (ܡܬܢܛܪܢܘܬܐ). Si tratta di un sostantivo molto importante nel testo, con cui si esprime l'idea che Dio esercita un'azione di protezione a favore della creazione intera. [75] Altro termine chiave nel testo (ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ), che può essere inteso o in senso negativo, come mi sembra che qui si debba interpretare, vale a dire come l'essere consegnati ad un evento doloroso e punitivo, oppure in senso positivo, come l'esperire un atto di liberazione. I medesimi concetti saranno ripresi a ricapitolazione di questo discorso e del seguente. [76] Is 62,6. [77] Is 49,14-16. [78] Ger 34,2. [79] Ez 23,28; Ger 22,25. [80] Ger 20,4-5. [81] Gs 8,18.

ܕܬܐܙܠ ܠܬܡܢ܀ 5 ܘܗܟܢܐ ܗܘܐ ܠܡ ܫܐܘܠ ܟܠܗܘܢ ܡܫܡܠܝܘܬܗ ܠܕܘܝܕ. ܘܠܐ ܐܫܠܡܗ ܐܠܗܐ ܒܐܝܕܘܗܝ܀ ܘܫܐܠ ܠܡ ܕܘܝܕ ܒܐܠܗܐ ܘܐܡܪ. ܐܣܩ ܥܠ ܦܠܫܬܝܐ. ܡܫܠܡ ܐܢܬ ܠܗܘܢ ܒܐܝܕܝ̈. ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ ܗܘ. ܡܛܠ ܕܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܒܐܝܕܝ̈ܟ܀ ܘܒܬܪܟܢ ܐܡܪ ܗܐ ܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܒܝ̈ܫܐ. ܐܝܟ ܒܐܝܕܝ̈ ܣܒܘܪܗ ܘܒܐܝܕܝ̈ ܡܠܟܗ. ܘܦܠܓܘܬܗ ܠܐܪܒܥܐ. ܘܠܐ ܐܦܝܣܗ ܡܢ ܐܝܕܝ̈ܗܘܢ܀ 6 ܘܐܟܢܐ ܡܓܪܐ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܠܒܝ̈ܫܐ ܓܒܪ ܒܚܒܪܗ܀ ܘܬܘܒ ܠܐ ܠܡ ܬܕܚܠ ܡܢܗ. ܡܛܠ ܕܒܐܝܕܝ̈ܟ ܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܗ. ܘܠܟܠܗ ܥܡܗ. ܘܠܟܠܗ̇ ܐܪܥܗ܀ ܘܬܘܒ ܠܐ ܠܡ ܬܬܐܠܨ ܠܡܘܐܒܝ̈ܐ. ܘܠܐ ܬܬܓܪܐ ܥܡܗܘܢ ܠܩܪܒܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܝܗܒ ܐܢܐ ܠܟ ܡܢ ܐܪܥܗܘܢ ܡܘܪܬܐ܀ ܘܬܘܒ ܚܙܝ ܕܐܫܠܡܬ[82] ܒܐܝܕܝ̈ܟ ܠܣܝܚܘܢ ܡܠܟܐ ܕܚܫܒܘܢ ܐܡܘܪܝܐ ܘܠܐܪܥܗ. ܫܪܐ ܠܡܐܪܬܘܬܗ ܘܐܬܓܪܐ ܥܡܗ ܠܩܪܒܐ܀ 7 ܘܬܘܒ ܐܡܪ ܠܡ ܕܘܝܕ ܠܐܒܝܫܝ ܒܗܢܐ. ܗܒ ܠܗܝ، ܘܠܐ ܬܚܒܠ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܕܢܟܐ ܢܦܫ ܚܟܐ ܐܦ ܢܦܫܗ. ܡܛܠ ܕܢܬܦܪܥܐ ܐܢܬ ܒܥܢ[83]. ܠܐ ⌜ܐܡܪ ܢܬܦܪܥܐ⌝[84] ܐܠܗܐ ܢܬܦܪܥܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܠܐܟܐ܀ ܘܫܒܩܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܒܬܪ ܡܫܝܚ ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܐܡܪ[85] ܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܕܘܝܕ܀ 8 ܘܗܝ ܕܢܘܚ ܦܩܕܐ ܒܫܠܡܘܬܗܘܢ ܠܐ ܬܬܚܫܠܢ܀ ܘܗܘܐ ܠܡ ܐܬܠ ܟܠܗܘܢ ܢܘܚܐ. ܘܢܥܒܕ ܦܠܓܐ. ܘܢܣܒܘܢ ܠܐܬܪܗ. ܘܐܪܡܝܘܗܝ ܒܫܪܒܐ ܪܒܐ ܒܐܪܥܗ܀ ܘܟܠ ܡܢܝܢ. ܡܪܝܐ ܠܡ ܡܢ ܟܠ ܒܫܡܗ ܪܘܚܐ ܕܠܒܝܫܬܐ. ܘܐܠܒܫܗ ܠܡܝܪܐ ܒܟܠܗܘܢ ܚܒܪ̈ܘܗܝ܀ ܘܚܙܝ ܕܐܫܠܡܬ ܒܐܝܕܝ̈ܟ ܠܐܕܘܢܝܣܘ ܘܠܡܠܟܗ̇ ܘܠܟܠܗ ܚܝܠܗ܀ ܘܗܝ[86] ܕܡܪܝܐ ܕܠܝܬ ܐܝܟܢ ܦܘܡ ܒܬܪ ܡܫܝܚ ܘܡܫܝܚ ܐܝܟܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܙܒܢܬܐ܀ 9 ܘܗܝ ܕܠܐ ܬܬܚܫܠ ܡܚܒܘܗܝ ܡܛܠ ܕܠܡܫܝܚ[87] ⌜ܠܡܕܒܪܐ ܗܢܐ⌝[88]. ܐܡܟܢ ܠܟܠܗܘܢ ܟܕ ܫܪܝܟܝܢ ܦܘܡ ܒܬܪ ܡܫܝܚ܀ ܘܠܐܡܣܒ ܐܡܪ ܫܘܐ ܐܢܬ. ܠܫܝܠܐ ܗܢܐ ܟܠܗ. ܒܐܝܕܝ̈ܟ ܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܗ܀ ܠܐ ܐܡܪ ܗܘܐ[89] ܕܡܫܠܡ ܗܘܐ ܐܠܗܐ ܕܢܬܦܠܡ[90] ܗܘܘ ܒܦܠܛܘܬܐ ܕܚܝܘܗܝ. ܘܐܠܐ ܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܠܡ ܠܒܝ̈ܫܐ. ܡܚܝܠܐ ܗܘܬ[91] ܕܐܝܟ ܢܬܬܠܝܠ ܥܠ ܚܘܒܗ ܠܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܗ̇ܝ[92] ܕܡܫܠܡ ܐܢܐ ܗܘ̇ܝ ܕܠܐ ܡܫܠܡ ܐܢܐ܀

[82] ܕܐܫܠܡܬܗ C [83] ܒܥܢܝ S [84] ܢܬܦܪܥܐ ܐܡܪ C [85] om. S – c.P. [86] ܘܗܝ B C [87] ܕܠܡܫܝܚ B [88] ܠܗܢܐ ܡܕܒܪܐ C – c.P. [89] om. C [90] ܕܢܬܦܠܡ B C [91] add. V ܗܘܬ ܡܚܝܠܐ [92] om. C

luogo tu andrai[93]. 5. Ed è detto: *Saul cercava tutti i giorni di [uccidere] Davide, ma Dio non lo consegnò nelle sue mani*[94]. Ed è detto: *Davide interrogò Dio dicendo: "Devo salire contro i Filistei? Li consegnerai nelle mie mani?". E il Signore disse: "Sali, perché li consegnerò nelle tue mani"*[95]. E in Zaccaria [Dio] dice: *Ecco, io consegno tutti gli uomini, ciascuno nelle mani del suo prossimo e nelle mani del suo re. Si spartiranno la terra e non la libererò dalle loro mani*[96]. 6. E [Dio] dice: *Sono io che incito gli uomini, ciascuno contro il suo prossimo*[97]. E ancora [Dio] disse: *Non temerlo [Og re di Basan] perché io consegno nelle tue mani lui, tutto il suo popolo e tutta la sua terra*[98]. E ancora dice: *Non angustiare i moabiti e non affrontarli in battaglia, perché io non ti do in possesso [nulla] della loro terra*[99]. E ancora: *Vedi che ho consegnato nelle tue mani Sicon* re di Kesbon, l'amorrita, *e la sua terra: Da' inizio alla sua distruzione e* affrontalo in battaglia[100]. 7. E ancora Davide disse al sacerdote Ebiatar: *Rimani con me e non temere, perché colui che cerca la mia vita, cerca anche la tua vita, e con me c'è una guardia*[101]. Non ha detto "guardie" ma "guardia", perché si trattava di un angelo. E: *Lasciate che [questo] Beniaminita maledica, perché è il Signore stesso che gli ha detto: "Maledici Davide!"*[102]. 8. E il [passo dove Dio dice]: *Il mio Spirito sta in mezzo a voi: Non temete!*[103]. E dice: *Ecco, porrò su di lui lo Spirito: udrà la notizia, ritornerà al suo paese e lo farò perire di spada nel suo paese*[104]. E a proposito dell'Egitto è detto: *Il Signore ha immesso dentro di esso uno spirito di errore e ha fatto errare l'Egitto in tutte le sue opere*[105]. E [il Signore disse a Giosuè]: *Guarda che ho consegnato nelle tue mani Gerico, il suo re e tutto il suo esercito*[106]. E il [passo]: *Il Signore li disperse davanti ai figli di Israele, e questi inflissero loro un duro colpo*[107]. 9. E il [passo]: *Non temerli perché domani a quest'ora farò in modo che tutti loro siano devastati davanti ai figli di Israele*[108]. E ad Acab [un profeta] disse [da parte di Dio]: *Vedi tutto questo esercito? Io lo consegno nelle tue mani*[109]. Non avrebbe detto che lo avrebbe consegnato se [quei soldati] non fossero custoditi dalla sua provvidenza[110]. Né avrebbe detto "io consegno" e "io non consegno", se fosse possibile che qualcuno domini sul suo prossimo, senza che Dio glielo consegni.

---

[93] Ger 45,5. [94] 1Sam 23,14. [95] 2Sam 5,19. [96] Zc 11,6. [97] Is 19,2. [98] Dt 3,2. [99] Dt 2,9. [100] Cf. Dt 2,31. [101] 1Sam 22,23. [102] 2Sam 16,10-11. [103] Ag 2,5. [104] 2Re 19,7. [105] Is 19,14. [106] Gs 6,2. [107] Gs 10,10. [108] Gs 11,6. [109] 1Re 20,13. [110] Con questo termine (ܒܛܝܠܘܬܐ) si indica la cura di cui Dio avvolge la creazione. L'autore utilizza nel seguito anche un sostantivo di significato affine (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) che ho tradotto con "dispensazione".

10 ܘܐܝܟ ܗ̇ܝ ܕܐܡܝܪܐ ܒܡܠܬܐ ܕܢܒܝܐ. ܘܢܘܪ ܠܟ[111] ܒܢ̈ܝ ܣܡܠܐ
ܢܘܪܐ ܠܡܢܝܢܐ ܘܐܡܪܘ. ܐܢ ܡܫܠܡܘ ܬܫܠܡ ܠܒܥܐ ܗܢܐ ⌜ܒܐܒ̈ܝ.
ܐܣܘܪܝܢ[112⌝] ܐܝܟ ܡܘܪܗܘܢ. ܘܡܚܕ ܡܢܐ ܒܡܠܘ ܕܣܡܠܐ[113]. ܘܐܫܠܡ
ܐܝܟ ܠܒܢܝܢܐ ܒܐܝ̈ܕܝܗܘܢ ܘܫܪܒܘ ܐܝܟ܀ ܐܪܐ ܒܗ ܢܛܪܝܢ ܡܢ
ܐܠܗܐ ܡܬܐܡܪܐ ܒܫܠܡܘܬܐ ܕܝܠܗ. ܐܘ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܦ̈ܪܘܬܐ
ܫܒܝܚܐ ⌜ܒܡܠܬܐ ܗܕܐ⌝[114]܀

11 ܘܗ̇ܝ ܕܐܬܡܠܟܬ[115] ܥܠ ܪܘܚܗ ܕܡܪܝܐ ܥܠ ܣܡܠܐ. ܘܐܫܠܡ
ܐܝܟ ܒܐܝܕܐ ⌜ܕܚܘܪܐ ܘܒܗ ܐܝܟ. ܘܐܫܠܡ ܐܝܟ ܒܐܝܕܐ⌝[116]
ܕܒܠܒܒܗܘܢ[117] ܕܒܢܝܢܗܘܢ. ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ ܬܘܒ ܠܡܩܡ ܩܕܡ
ܒܠܒܒܗܘܢ. ܘܠܒܪ ܕܢܦܩܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܗ̇ܘ ܕܡܪܝܐ ܗ̇ܘܐ ܗܘܬ ܥܠܝܗܘܢ
ܠܒܝܫܬܐ܀ ܘܗ̇ܝ[118] ܕܠܐ ܠܡ ܬܫܬܒܩ ܒܝܕ ܒܐܘܪܚܐ ܕܐܙܠ ܐܝܬ ܒܗ̇.
ܡܛܠ ⌜ܕܒܐܝܕܐ ܕܐܝܬܝܬܐ⌝[119] ܢܫܠܡܘܗܝ ܡܪܝܐ ܠܫܡܝܪܐ܀ 12 ܘܗ̇ܝ
ܕܐܝܟ ܒܢܝܢ ܐܝܟ. ܘܬܫܪܒ ܐܝܟ ܠܒܢ̈ܝܢܐ ⌜ܐܝܟ ܚܕ ܒܢܝܢܐ܀
ܗ̇ܝ ܕܫܒܩ ܗܘ ܒܥܐ ܗܢܐ ܕܒܒܝܬ. ܕܐܫܠܡ ܐܝܟ ܠܒܢ̈ܝܢܐ⌝[120]
ܒܐܝ̈ܕܝܗܘܢ[121]܀ ܘܗ̇ܝ ܕܩܕܡ ܡܪܝܐ[122] ܫܪܒܐ ܕܒܢܝܢܐ ܒܥܕܢܗ ܒܟܠܗ̇
ܡܕܝܢܬܐ܀ ܘܗ̇ܝ ܕܟܠܗܘܢ ܕܒܢܝܢ ܗܘܘ. ܕܒܝܬܗ ܕܡܪܝܐ ܢܦܠܬ ܥܠܝܗܘܢ
⌜ܥܠ ܗܠܝܢ[123⌝] ܕܒܢܝܬ ܫܠܡܘܢ܀ 13 ܘܗ̇ܝ ܕܩܕܡ ܡܪܝܐ ܠܡܫܠܡܘ ܡ̈ܠܟܘܗ̇
ܡ̈ܠܟܐ ܕܐܬܝܗܘܒܘ. ܡܛܠ ܕܫܠܬܐ ܒܫܠܬܐ ܥܠ ܐܟܫܠܡ܀ ܘܥܠ
ܢܣܒܝܢ ܐܡܪ. ܠܐ ܠܡ ܫܠܡ ܡ̈ܠܟܐ[124] ܡܢ ܒܥܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܝܚܘܬܐ
ܗܘܬ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ܀ ܘܗ̇ܝ ܕܢܗܒ ܡܪܝܐ ܪܘܚܐ ܕܒܣܘܪܐ ܒܦܘܡܐ
ܕܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܝ ܗܠܝܢ. ܘܡܪܝܐ ܐܡܪ ܥܠܝܗܝ ܒܫܠܬܐ܀ ܘܗ̇ܝ ܕܠܐ
ܬܕܢܠ ܡܢܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܡܒ̈ܥܝܢ ܐܝܟ ܕܒܥܝ[125] ܡܢ ܕܒܥܝܗܘܢ܀
14 ܘܗ̇ܝ ܕܐܝܟ ܒܢܬ ܐܘܡܬܐ ܕܢܦܫ ⌜ܒܢܘܪܐ ܡܦܘܫܐ⌝[126]. ܘܒ̈ܢܝ
ܡܐܢܐ[127] ܠܒ̈ܢܘܗ. ܘܐܝܟ ܒܢܬ ܡܫܟܢܐ ܠܡܫܟܢܐ. ܘܥܠ ܡ̈ܐܢܐ[128]
ܕܡܬܬܠܝܢ ܥܠܝ̈ܗܝ[129] ܠܐ ܢܣܒ ܠܒܪ. ܘܥܠ ܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܒܒ̈ܢܝ ܒܢܝܢܐ[130]
ܬܫܒܚܬܗ܀ ܘܬܘܒ ܗܐ ܡܫܠܬܐ ܐܝܟ ܥܠܝܗܘܢ[131] ܒܥܐ ܡܢ ܪܘܚܐ
ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܒܥܐ ܕܠܐ ܬܒܥ ܠܒܢܗ. ܘܠܐ ܬܫܒܚ ܩܕܡ ܕܡܬܟܠܠ[132].

---

[111] ܠܟܡ B C [112] ܒܐܝ̈ܕܝܗܝ ܐܣܝܪܗܘ C – c.P. [113] ܕܒܢ̈ܝ ܣܡܠܐ C – c.P. [114] ܗܕܐ ܒܡܠܬܐ C [115] ܐܬܡܠܟܬ S [116] om. C [117] ܕܒܠܒܒܗܘܢ C – c.P. [118] ܘܗܝ C [119] ܕܒܐܝܕܐ ܐܝܬܝܬܐ C – c.P. [120] om. S [121] ܒܐܝܕܝܗܘܢ S – c.P. [122] om. C – c.P. [123] om. B C V [124] ܡ̈ܠܟܐ S B V – c.P. [125] ܒܥܝܢ S – c.P. [126] ܡܦܘܫܐ ܒܢܘܪܐ B C – c.P. [127] ܡ̈ܐܢܐ C – c.P. [128] ܡ̈ܐܢܐ V – c.P. [129] ܥܠܝܗܝ S – c.P. [130] ܒܢܝܢܐ S – c.P. [131] ܥܠܝܗܘܢ C – c.P. [132] ܕܡܬܟܠܠ B V – c.P.

10. E secondo quanto è detto nel libro dei Numeri: *I figli di Israele fecero un voto al Signore e dissero: "Se davvero consegnerai questo popolo nelle nostre mani, voteremo*[133] *allo sterminio le loro città". Il Signore ascoltò la voce di Israele e consegnò i Cananei nelle loro mani; e [questi] li votarono allo sterminio*[134]. Ora, è perché erano custoditi da Dio che si dice che la consegna fu [opera] sua! Oppure [dobbiamo ritenere] che ciò sia riferito dalle Scritture come una parola ironica?

11. E [si pensi al passo]: *L'ira del Signore si accese contro Israele e li consegnò in mano ai predatori che lo depredarono. Li consegnò in mano ai loro nemici che gli stavano intorno e non poterono più rialzarsi contro i loro nemici. E ovunque uscivano, la mano del Signore era contro di loro*[135]. E il [passo dove Debora] dice: *Non sarà tua la gloria, Barak, nella via per la quale cammini, perché in mano a una donna il Signore consegnerà Sisara*[136]. 12. E il [passo dove il Signore disse a Gedeone]: *Io sarò con te e tu sconfiggerai i madianiti come un sol uomo*[137]. E il [passo dove gli disse]: *Questa gente che è con te è troppo numerosa perché io consegni nelle vostre mani i madianiti*[138]. E il [passo]: *Il Signore pose la spada di ciascuno contro il suo prossimo, per tutto l'accampamento*[139]. E il [passo]: *Tutti dormivano perché un torpore [proveniente] dal Signore era caduto su di loro*[140], [cioè] su quelli della casa di Saul. 13. E il [passo]: *Il Signore aveva stabilito di mandare a vuoto il buon consiglio di Achitofel, per far venire la sciagura su Assalonne*[141]. E di Roboamo è detto: *Non ascoltò il consiglio del popolo a causa di una disposizione che veniva dal Signore*[142]. E il [passo]: *Il Signore ha messo uno spirito di menzogna nella bocca di tutti questi tuoi profeti e il Signore a tuo riguardo ha parlato di sciagura*[143]. E il [passo]: *Non temerli, perché quelli che sono con noi sono più numerosi di quelli che sono con loro*[144]. 14. E il [passo in cui Dio dice]: *Sono io che ho creato il fabbro che soffia fiato sul fuoco e realizza lo strumento [necessario] all'opera; e io ho creato il devastatore per devastare: nessuno strumento da lui preparato contro di te avrà dunque successo; e ogni lingua che si leverà in giudizio contro di te, la condannerai*[145]. E ancora: *Ecco, io faccio venire contro di voi un popolo da lontano, dice il Signore. Un popolo di cui non conosci la lingua e di cui con capisci nulla di quello che*

---

[133] Letteralmente: "Nelle mie mani, voterò...". L'uso del singolare laddove ci si attenderebbe un plurale è fatto comune in siriaco in presenza di nomi collettivi quali "figli di Israele". La variante di B e C all'inizio della frase — ܥܡ (popolo) anziché la solita particella soggiuntiva ܠܡ — potrebbe essere intesa come un tentativo di normalizzazione del testo, così come anche la variante di C: ܒܐܝ̈ܕܝܢ (nelle nostre mani). Si è pertanto preferito mantenere la lezione attestata dalla Peshitta. [134] Nm 21,2-3. [135] Letteralmente: "Era su di loro per il male". Gdc 2,14-15. [136] Gdc 4,9. [137] Gdc 6,16. [138] Gdc 7,2. [139] Gdc 7,22. [140] 1Sam 26,12. [141] 2Sam 17,14. [142] 1Re 12,15. [143] 1Re 22,23. [144] 2Re 6,16. [145] Is 54,16-17.

ܘܐܟܘܠ ܣܝܕܪܝ[146] ܘܠܣܦܪܝ. ܘܐܟܘܠ ܟܬܒܝ ܘܟܬܒܬܝ. ܢܐܟܘܠ ⌜ܟܬܒܝ
ܘܬܘܪܝ⌝[147]. ܢܐܟܘܠ ܟܦܢܝ ܘܬܐܒܬܝ. ܢܛܥܡ ܡܘܬܐ ܕܬܘܩܦܝ
ܕܐܢܬ ⌜ܠܟܠ ܐܢܬ⌝[148] ܠܥܠܡܘܢ[149] ܒܣܘܪܟܐ܀

15 ܘܕܢܚܘܐ ܠܘܬ ܕܬܪܝܗܘܢ ܥܡܠܩܝܐ ܕܠܐ ܘܟܕ ܡܢܗ ܒܐܟܡܟܐ[150]
ܐܡܪ ܐܦ ܗܘ ܐܚܝܢܐ[151]. ܡܟܐ[152] ܡܪܝܐ ܒܢܒܝܗ[153] ܘܕܪܒܗ ܒܡܢܐ.
ܕܠܐ ܐܬܠ ܠܘܬ ܒܟܘܪܝܢ ܡܐܟܘܠܬܐ ܠܒܠܕܒܒܝܢ. ܘܠܐ ܢܬܠܘܢ ܒܢܝ
ܢܡܪܝܐ ܣܡܝܢ ܕܠܐܢܬ، ܒܗ. ܐܠܐ ܡܒܢܝܢܘܗܝ، ܢܐܟܠܘܢ ܘܢܥܒܕܘܢ[154]
ܠܡܪܝܐ. ܘܡܒܢܝܢܘܗܝ، ܢܬܠܘܢ ܒܪܙ، ܘܡܫܬܐ܀ 16 ܘܬܘܒ ܒܐܪܡܝܐ
ܐܡܪ. ܗܐ ⌜ܡܫܕܪ ܐܢܐ ܙܢܐ ܐܢܐ⌝[155] ܠܥܠܡܝܢ ܫܪܒܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ
ܕܒܝܬܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܘܠܒܟܘܠܕܝܐ[156] ܒܒܙ،. ܘܐܬܐܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܗܕܐ ܘܟܠ ܒܟܘܪܗ[157]. ܘܐܚܪܘܒ ܐܢܘܢ܀ ܘܬܘܒ ܟܕ ܣܠܩ ܠܡ
ܕܡܠܟܐ ܕܒܒܠ ܕܗܠܡܝܢ ܠܥܠܡܘܢ ܐܫܠܡ ܐܢܘܢ[158]܀ ܘܬܘܒ ܗܐ ⌜ܦܩܕ
ܐܢܐ⌝[159] ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܘܐܗܦܟܝܢ ܐܢܘܢ ܠܡܬܐܬܐ ܗܕܐ. ܘܢܬܒܬܒܘܢ[160]
ܥܠܝܗ ܘܢܒܒܫܘܗ ܘܢܡܙܡܙܘܗ ܒܢܘܪܐ ܘܕܫܪܒܐ܀

17 ܘܗ، ܕܢܬܪ ܬܗܪܐ ܘܡܫܢܐ ܫܡܫ. ܕܢܫܘܕܒ ܕܡ ܕܥܠܡܝܢ
ܕܗܘܝܢ. ܒܠܒܕ ܫܥܠܒܘܬܐ ܕܒܝܗ ܘܠܒܪ ܡܢ ܡܒܒܕܢܘܬܐ ܕܪܝܗܘ
ܕܢܗܘܝܢ ܠܗ ܡܥܡܕܢܐ ܐܡܪ[161]. ܐܚܒܕ ܒܗ، ܡܢܡ ܕܠܐ ܒܒܕܬ[162] ܘܠܐ
⌜ܚܒܕ ܐܢܐ⌝[163] ܠܘܬ ܐܟܘܬܗ. ܐܟܗܢܐ ܢܐܟܠܘܢ ܒܢܝܗܘܢ ܒܓܘܒܝ.
ܘܒܢܝܐ ܢܐܟܠܘܢ ܠܐܒܗܬܗܘܢ. ܘܐܕܪܐ[164] ܠܐܠܡܝܢ ܕܡܫܬܐܪܝܢ ܒܓܘܒܝ
ܠܟܠ ܪܘܚ[165]܀ 18 ܘܬܘܒ ܗ، ܕܒܪܐ ܒܗܪ ܣܒܪܗ ܢܐܟܘܠ ܒܐܘܠܝܢܐ
ܘܒܟܘܬܐ ⌜ܕܡܬܐ ܐܢܐ⌝[166] ܠܥܠܡܘܢ܀ ܘܟܕ ܢ̈ܒܐ ܠܘܬ. ܕܒܬ̈ܠܠ[167]
ܒܫ̈ܒܬܐ ܘܢܬܬܐ ܒܗܝܬܐ ܐܡܪ[168]. ܕܢܚܘܐ ܕܗܘܘ ܕܡܢܬܐ ܒܩ̈ܘܬܐ.
ܘܕܡܘܗ ܐܝܬܘܗ، ܒܐܠܠܗܝܢ. ܗܟܢܐ ܐܡܪ ⌜ܡܪܝ ܡܪܝܐ⌝[169]. ܗܐ ܢܡܒܬ
ܡܢ ܐܪ̈ܝܟܝ[170] ܒܗܝܐ ܕܪܚܠܐ ܘܒܗܝܐ ܕܪܘܓܙܐ. ܠܐ ܬܘܗܘܢ ܠܘܬ
ܠܡܫܬܝܗ. ܘܐܗܒܝܒܘܗ، ܒܕ ܡܒܒܒܢܝܢ܀ 19 ܘܬܘܒ ܕܢܝܢܝ ܠܡ ܐܢܐ
ܐܕܘܢ. ܘܠܒܢܝܢ ܐܢܐ ܐܦܘܩ. ܘܐܟܘܠ[171] ܠܐܠܡ̈ܝܢ[172] ܒܗܪܗܘܢ.
ܘܐܡܪܝܢ ܡܐܢܬܐ ܢܘܘܢ ܡܢ ܕܡܗܘܢ. ܘܢܒܒܘܢ ⌜ܥܠ ܒܗܪ⌝[173] ܕܐܢܐ

[146] ܟܬܒܝ ܘܣܝܕܪܝ C – c.P. [147] ܬܘܪܝ C – c.P. [148] ܬܟܠܠܬ S [149] ܠܥܠܡܝܢ S V – c.P. [150] ܘܒܐܟܡܟܐ C [151] ܐܚܝܢܐ B C [152] om. C [153] ܘܒܢܒܝܗ B C – c.P. [154] ܘܢܥܒܕܘܢܗ B C – c.P. [155] ܙܢܝܐ ܡܫܕܪܢܐ S – ܐܢܐ ܡܫܕܪ B C – c.P. [156] ܘܠܒܟܘܠܕܝܐ C [157] ܒܟܘܪܗ S – c.P. [158] om. C [159] ܦܩܕܢܐ S [160] ܘܢܬܒܬܒܘܢ C – c.P. [161] add. C ܒܢܐ [162] ܒܒܕܬ، C – c.P. [163] ܚܒܕܢܐ S [164] ܘܐܕܪܐ C – c.P. [165] ܪܘܚ B – c.P. [166] ܕܡܬܐܢܐ C [167] ܒܬ̈ܠܠ B C [168] ܐܡܪ S – ܐܡܪ ܒܗ C [169] ܡܪܝܐ ܡܪܝ C – c.P. [170] ܐܪ̈ܝܟܝ S – c.P. [171] ܘܐܟܘܠ B – ܘܐܟܘܠ ܐܟܘܠ C – c.P. [172] ܠܐܠܡ̈ܝܢܗܘܢ C – c.P. [173] ܥܠ ܒܗܪ S

dice. Esso divorerà il tuo raccolto e il tuo pane; divorerà i tuoi figli e le tue figlie; divorerà le tue greggi e i tuoi armenti; divorerà le tue vigne e i tuoi fichi; impoverirà con la spada le tue città fortificate in cui confidi[174].

15. E per mostrare ancora che ambedue le situazioni, del bene e del male, [vengono] da lui, in Isaia è riportata anche quest'altra [sentenza]: *Il Signore ha giurato con la sua destra e il suo braccio potente: "Non darò più* i tuoi abitanti[175] *in pasto ai tuoi nemici, e gli stranieri non berranno più il vino per il quale tu hai faticato. Ma coloro che hanno raccolto, ne mangeranno e glorificheranno il Signore, e coloro che hanno raccolto, ne berranno nei miei santi atri"*[176]. 16. E ancora, in Geremia si dice: *Ecco, io mando [e] conduco tutte le tribù dei regni del nord, dice il Signore, e Nabucodonosor mio servo, e [li] faccio venire contro questa terra e contro i suoi abitanti per distruggerli*[177]. E ancora dice: *Li consegnerò in mano all'esercito del re di Babilonia che sale contro di essi*[178]. E ancora: *Ecco, io darò un ordine, dice il Signore, e li farò tornare verso questa città, la assedieranno, la prenderanno, la incendieranno nel fuoco*, eccetera[179].

17. E ascolta ciò che è ancora più stupefacente e duro! Per spiegare infatti che non è possibile che tutte queste cose avvengano, senza che egli lo conceda[180] e senza l'agire di un suo segno, [Dio] dice: *Farò in mezzo te qualcosa che non ho [mai] fatto, né farò più qualcosa di simile: in te i padri divoreranno i loro figli e i figli divoreranno i loro padri; e disperderò a ogni vento quanti rimangono in te*[181]. 18. E ancora il [passo]: *L'uomo divorerà la carne del suo prossimo per l'afflizione e l'angustia* che io faccio venire su di loro[182]. E ancora, volendo mostrare — quando dice che finiranno i mali e farà venire la liberazione — che è lui a provocare le angustie ed è per lui che esse cessano: *Così dice il Signore tuo Signore: "Ecco, ho preso dalle tue mani il calice della vertigine e il calice dell'ira: non continuerete più a berne. Lo metterò in mano a coloro che ti hanno umiliato*[183]. 19. E ancora [Dio] dice: *Io giudicherò coloro che ti giudicano e salverò i tuoi figli; farò mangiare ai tuoi oppressori le loro carni e si ubriacheranno del loro sangue come di*

---

[174] Ger 5,15-17. [175] I quattro manoscritti noti affermano unanimi questa lezione, che però si discosta sia dalla Peshitta sia dal testo ebraico dove si legge "il tuo grano", significato più consono al contesto. [176] Is 62,8-9. [177] Ger 25,9. [178] Ger 34,21. [179] Ger 34,22. [180] Letteralmente: "Che vi sia una consegna da parte sua"; si veda la n. 75. [181] Ez 5,9-10. [182] Ger 19,9. [183] Is 51,22-23.

ܐܢܐ ܡܪܝܐ܀ ܚܝ ܐܢܐ ܐܢܬ ܕܒܠܒܗܘܢ ܥܡܠܩܝ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܠܦ̈ܬܐ ܘܡܫܬܐ
ܡܢ ܡܕܡ ⸢ܡܪܝܐ ܐܝܟܢ ܠܬܘܢ܀

20 ܘܗܝ ܕܡܢ ܐܡܪ̈ ܠܡ⸢[184] ܗܘܬܘܢ ܗܕܐ ܕܒܟܝܘܬܐ ܬܕܡܟܘܢ܀ ܘܬܘܒ ܐܡܪ ܚܠܦܝܟܘܢ ܒܡܠܐ. ܘܫܘܬܐ ܒܫܬܐ ܘܐܘܒܕܟܘܢ ܘܡܬܘܠܐ ܘܕܡܐ ܢܒܪ ܒܟܘܢ. ܘܫܪܟܐ ܐܬܝܐ ܚܠܦܝܟܘܢ܀ ⸢ܘܡܢ ܫܪܟܐ ܠܡ ܕܕܫܠܬܘܢ. ܫܪܟܐ ܐܬܝܐ ܚܠܦܝܟܘܢ⸣[185] ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܪ̈ܘܬܐ[186]. ܘܐܫܠܡܟܘܢ ܒܐܝܕܐ ܕܒܥܕ̈ܝܐ܀ ܘܗܝ ܕܐܬܠ ܢܟܪܝܘܢ ܠܐܫܪ̈ܝܐ. ܘܡܫܬܘܢ ܠܒܝܬܐ܀ ܘܗܝ ܕܒܠ ܕܢܥܬܒܕ ܢܬܪܡܐ. ܘܒܠ ܕܢܬܬܘܣܦ[187] ܢܦܠ ܒܫܪܟܐ. ܘܠܕ̈ܝܗܘܢ[188] ܢܬܬܘܣܦܘܢ ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ. ܘܢܬܒܙܘܢ ܒܬ̈ܝܗܘܢ. ܘܢܫ̈ܝܗܘܢ ܢܬܦܠܓܢ܀ ܘܕܠܡܐ ܗܘܝܐ ܒܫܬܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܢ̇ܒܕ[189]܀

21 ܘܗܝ ܕܒܡܘܡܘܣ ܠܐܘܡܝܢܐ. ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܕܐܬܬܝܢ ܒܡܕܝܢ̈ܬܟܝ ܠܘܬܐ. ܘܒܢ̈ܝܟܝ ܘܒܢ̈ܬܟܝ ܒܫܪܟܐ ܢܦܠܘܢ. ܘܐܪܥܟܝ[190] ܒܡܘܬܐ ܬܬܦܠܓ. ܘܐܢܬܝ ܒܐܪܥܐ ܠܛܡܐܬܐ[191] ܬܡܘܬܝ. ܘܡܫܪܝܠ ܒܥܡܪܐ ܢܫܬܕܐ ܡܢ ܐܪܥܗ. ܗܟܢܐ ܫܘܫ ܡܪܝܐ܀ ܘܗܝ ܕܗܐ ܡܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܐܬܬܐ. ܘܬܬܦܠܓ ܒܬܠܬ ܒܝܬ. ܘܐܒܢܝܢ ܠܒܠܗܘܢ ܒܡܕ̈ܝܢܬܐ[192] ܠܐܘܪܫܠܡ ܠܡܪܥܐ. ܘܬܬܣ ܡܕܝܢܬܐ ܘܬܬܒܙܘܢ ܒܬ̈ܐ. ܘܢܫ̈ܐ ܢܬܦܠܓ̈ܢ ܘܡܪܥܐ. ܕܒܒܪ̈ܝܐ܀ 22 ܘܬܘܒ[193] ܢܫܐ ܠܡ ܒܝܗܘܢ ܝܕܘ. ܘܒܬܠ̈ܬܐ ܒܦܘ̈ܪܢܐ ܕܢܗܘܪܐ܀ ܘܡܚܘ ܠܡ ܗܢܐ ܕܐܡܪ ܘܗܘܐ ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܦܩܕ. ܘܡܢ ܦܘܡܗ ܕܒܠܝܐ ܢܦܩ ܦܠ̈ܬܐ ܘܡܬܥܬܐ܀ ܘܗܝ ܕܐܡܪ ܢܫ̈ܝܟܝ ܠܒܢ̈ܝܟܝ. ܘܐܬܠ ܠܒܪ̈ܟܝ ܘܢܕ̈ܡܟܝ ܒܡܗܘܡ܀ ܘܐܢܐ ܠܡ[194] ܡܗܘܬ ܠܟܝ ܒܬܠ ܡܪ̈ܟܝ. ܘܢܫ̈ܐ ܕܡܪ̈ܟܝ ܐܡܪܬܗ ܒܒܘܒܟܝ܀ 23 ܘܗܝ ܕܐܢܐ ܐܬܐܬܐ ܒܠ ܐܡܡܐ ܘܒܠ ܒܢ̈ܬܗ ܒܐܦ̈ܐ ܒܦܠܗܪܐ. ܘܐܬܪܡܬ ܒܠܝܟܘܢ ܡܢ ܥܠܝܐ ܕܠܘܝܐ ܘܬܬܬܐ܀ ܘܠܒܕ ܡܠܝܢ ܒܡܫܡܐ ܐܡܪ. ܗܐ ⸢ܡܬܝܐ ܐܢܐ⸢[195] ܦܬܚܬ̈ܐ ܒܠ ܦܘܬܐ ܗܕܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ[196] ܠܦܬ̈ܐ. ܘܢܗܘܘܢ ܡܕܡܝܢ ܒܡܘܡܐ ܗܘ. ⸢ܘܐܦܝܢ ܒܡܘܡܐ ܗܘ⸣[197] ܐܡܪ ܡܪܝܐ. ܘܠܐ ܬܫܬܠܡ ܒܐܝܕܐ ܕܒܕ̈ܝܐ ⸢ܕܪܫܠܝ ܐܢܬ⸣[198] ܡܢܗܘܢ. ܘܐܦܝܢ ܘܒܫܪܟܐ ܠܐ ܬܦܠ ܒܠ ܕܐܬܬܠܬܠ[199] ܒܠ ܐܡܪ ܡܪܝܐ܀

---

[184] om. B C [185] om. V – c.P. [186] om. S – c.P. [187] ܕܢܬܬܘܣܦ B V [188] ܘܠܕ̈ܝܗܘܢ B C V – c.P. [189] ܒܒܕܐ C [190] ܘܐܪܥܐ C – c.P. [191] ܠܛܡܐܬܐ B C – c.P. [192] ܒܡܕ̈ܢܬܐ S [193] ܬܘܒ S [194] ܠܐ S [195] ܡܬܝܐ ܐܢܐ B – ܡܬܝܐ ܐܢܐ C [196] mg. C [197] om. S B C – c.P. [198] ܕܪܫܠܬ S [199] ܕܐܬܬܠܬ ܒܠܬ C – c.P.

mosto; e ogni carne saprà che io sono il Signore[200]. Tu dunque vedi che tutte queste varietà di beni e di mali vengono a noi dal Signore.

20. E il [passo dove Dio] dice: *Dalla mia mano vi accadrà questo, perché giacerete nella tristezza*[201]. E ancora: *Manderò su di voi la fame e bestie feroci e vi distruggeranno. La peste e la strage passeranno in mezzo a te, e farò venire su di te la spada*[202]. E dice: *Poiché avete avuto paura della spada, faccio venire su di voi la spada, dice il Signore dei signori, e vi consegnerò in mano a stranieri*[203]. E il [passo]: *Darò le loro donne ad altri e la loro proprietà come preda*[204]. E il [passo]: *Chiunque sarà trovato, sarà trafitto e chi [gli] si unirà cadrà di spada; e i loro figli saranno percossi davanti ai loro occhi, le loro case saranno depredate e le loro donne saranno violentate*[205]. E: *Avviene forse un male nella città che non sia causato dal Signore?*[206].

21. E il [passo] in cui Amos [disse] ad Amasia: *Così dice il Signore: "Tua moglie si prostituirà in città,* i tuoi figli *e le tue figlie cadranno di spada, la tua terra sarà spartita con la corda, tu morirai in terra impura e Israele sarà deportato in esilio [lontano] dalla sua terra". Questo mi ha mostrato il Signore*[207]. E il [passo] di Zaccaria: *Ecco, viene il giorno del Signore e in mezzo a te si spartirà la tua preda. Radunerò tutte le genti a Gerusalemme per la battaglia, la città sarà presa, le case saranno depredate e le donne saranno violentate*, eccetera[208]. 22. E ancora dice: *Le donne furono violentate in Sion e le vergini nelle città di Giuda*[209]. E dice: *Chi mai ha parlato e questo si è avverato senza che il Signore lo abbia comandato? Dalla bocca dell'Altissimo escono i beni e i mali*[210]. E il [passo in cui Dio dice]: *Condurrò le tue donne davanti ai tuoi occhi e [le] darò al tuo prossimo, e [questi] giacerà con esse*[211]. E dice: *Io ti ho dato le figlie dei tuoi padroni e ho fatto giacere sul tuo petto le donne del tuo padrone*[212]. 23. E il [passo]: *Io ho fatto venire, in pieno giorno, devastatori sulla madre e sui suoi figli, e ho fatto salire su di essi all'improvviso spavento e terrore*[213]. E a Eved-Melek l'Etiope disse [Dio, tramite Geremia]: *Io mando su questa città parole per il male e non per il bene; in quel giorno ti staranno davanti! Ma in quel giorno ti libererò, dice il Signore, e non sarai consegnato in mano agli uomini che tu temi. Ti libererò e non cadrai di spada, perché hai confidato in me, dice il Signore*[214].

---

[200] Is 49,25-26. [201] Is 50,11. [202] Ez 5,17. [203] Ez 11,8-9. [204] Ger 8,10. [205] Is 13,15-16. [206] Am 3,6. [207] Am 7,17-8,1. [208] Zc 14,1-2 [209] Lam 5,11. [210] Lam 3,37-38. [211] 2Sam 12,11. [212] 2Sam 12,8. [213] Ger 15,8. [214] Ger 39,16-18.

24 ܘܬܘܒ ܗܐ ⌜ܡܥܕܪ ܐܢܐ⌝[215] ܠܟܠܟܘܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܫܪ̈ܝܪܬܐ ܕܠܡܫܬܡܥܢܘܬܐ
ܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܘܡܬܚܫܒܢܘܢ ܐܡܪ ܡܪܢܐ܀ ܗܘ̇ ܕܢܦܩܘܢ ܡܢ ܩܕܡ
ܡܗܪܟܐܝܬ ܠܡܬܚܠܘ ܠܡܘܫܐ ܕܢܬܟܬܒ[216] ܒܥܠܡܐ. ܘܢܘܗܪܐ ܒܗܘܢ
ܕܠܐܢܫܐ ܒܗܘܢ ܕܡܚ̈ܝܢ. ܘܗܐ ܡܠܝ܀ ܗܘ̇، ܕܐܢܐ ܠܟ ܡܢܐ
ܐܠܗܘܗܝ[217]. ܐܡܫܚܬ[218] ܐܢܘܢ ܠܒܢܝ ܢܫܐ ܠܒܢܬ ܚܟܝ̈ܡܐ[219] ܘܐܢܐ
ܐܚܕ ܐܢܘܢ ܠܐܬܪܗܘܢ. ܘܠܐ ܐܬܪܘ ܡܢܗܘܢ ܬܘܒ܀ 25 ܗܘ̇،
ܕܠܡܠܐܟ̈ܘܗܝ، ܢܦܩ ܚܠܝܢ ܕܫܦܝܪܝܢ ܒܚܠܡܝܢ[220] ܐܦܪܝܫܬܢ. ܘܟܠ
ܕܪ̈ܚܡܘܗܝ ܢܥܠܘܢ ܕܠܐ ܬܬܘܠ ܒܙܠܝܢ܀ ܗܘ̇، ܕܐܝܟ ܢܦܠ ܠܐ
ܡܢܐ ܕܡܢܐ ܐܢܫ ܒܐܘܪܚܗ܀ ܗܘ̇، ܕܗܘܐ ܐܢܘܢ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡ ܟܠ
ܥܒܕ̈ܘܗܝ܀ ܘܬܘܒ[221] ܕܐܫܠܡ ܐܢܘܢ ܒܐܝܕܐ ܕܚܟܝ̈ܡܐ. ܘܐܫܬܠܛܘ
ܒܗܘܢ ܡܠܐܟ̈ܘܗܝ܀ ܘܒܫܘܒܚܬܗ[222] ܐܝܟ ܒܫܥܬܐ܀

26 ܘܠܬܠܬܝܢ ܝܘܡܝ̈ܢ ܡܢܕܪ̈ܝܢ ܒܐܝܪ ܘܚܕܐ ܡܢܗܝܢ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܐܒܗ̈ܘܗܝ
ܠܐ ܢܦܠܐ ܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ܀ ܘܥܒܪ ܠܡ ܡܘܪܕܘܣ[223] ܘܦܘܩܘܣ ܪܫܗ ܕܢܘܚ
ܒܝܬ ܐܘܨܪܐ܀ ܘܠܦܝܠܘܣ ܐܦܩܗ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܓܘ ܗܘ ܬܪ̈ܥܐ ܕܦܘܪܢܐ.
ܟܕ ܐܣܝܪ ܒܬܪܬܝܢ ܫܫܠܢ ܘܕܡܟܝܢ ܒܝܬ ܬܪܝܢ[224] ܐܣܦܩܘܠܛܪ̈ܝܢ.
ܘܫܒܩܬܐ ܠܡ ܐܫܟܚܬ، ܡܢ ܐܝܠܘܗܝ، ܘܐܬܦܬܚ ܬܪܥܐ[225] ܕܦܘܪܢܐ ܡܢ
ܝܕܗ ܢܦܫܗ܀ 27 ⌜ܘܐܦ ܡܢܐ⌝[226] ܕܡܕܝܢܐ ܕܢܫܒܩܘܢ[227] ܡܢܝܢ ܐܢܫ
ܠܗ܀ ܘܠܫܡܥܘܢ ⌜ܠܡ ܐܣܘܗܝ،⌝[228] ܕܢܘܣܝܢ ܥܡܠܗ ܡܘܪܕܘܣ ܒܡܫܦܩܐ܀ ܘܐܡܪ
ܠܗ ܡܠܐܟܐ ܒܚܙܘܐ ܠܦܘܠܘܣ ܠܐ ܬܕܚܠ. ܐܠܐ ܡܠܠ ܘܠܐ ܬܫܬܘܩ.
ܡܛܠ ܕܐܢܐ ܐܝܬܝ ܥܡܟ. ܘܐܢܫ ܠܐ ܢܫܟܚ ܠܡܒܐܫܘܬܟ܀ ܐܦ ܐܢܐ ܠܡ
ܦܘܠܘܣ ⌜ܒܠܝܠܝܐ ܗܘܐ⌝[229]. ܘܥܡ ܢܘܚ ܠܐ ܗܘܐ܀ 28 ܘܠܘܬ ܗܘܐ
ܠܝ ܥܠ ܥܦܠܝܬܐ ܐܦܠܐ ܪ̣ ܐܠܦܐ ܡܢܝܢ ܗܘܐ ܠܝ ܡܢ ܠܒܠ܀
ܘܐܬܚܫܒܘ ܠܡ ܥܙܝܪܐܝܬ ܒܚܘܫܒܢܐ ܗܢܐ ܥܠ ܡܕܝܢܐ ܒܪ̈ܝܢ ܢܫܒ
ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܡܫܝܚܐ. ܡܘܪܕܘܣ[230] ܘܦܝܠܝܦܘܣ[231]. ܥܡ ܚܟܝ̈ܡܐ ܘܚܟܡ̈ܐ
ܕܡܫܐܠ. ܕܢܚܒܘܢ ܥܠ ܗܕܐ ܕܐܝܢܝ ܘܡܚܝܢ ܡܕܡ ܢܥܡ ܕܢܘܗܪܐ܀
ܘܡܢܐ ܠܡ ܡܛܠ ܓܠܝܐ ܕܚܟܡ̈ܬܐ. ܘܡܛܠ ܡܢܐ ܡܫܬܥܝܬܗܘܢ

215 ܡܥܕܪܢܐ S – ܠܐ ܡܥܕܪ V 216 ܕܢܬܟܬܒ B C V – c.P. 217 ܐܠܗܘܗܝ B – ܐܠܗܗ C – c.P.
218 ܕܐܡܫܚܬ S – c.P. 219 ܚܟܝ̈ܡܐ S 220 ܒܚܠܡܝܢ S – c.P. 221 Inizio della lacuna in S
222 ܘܒܫܘܒܚܬܗ B – ܘܒܫܘܒܚܘܬܗ V 223 ܡܘܪܘܕܘܣ C 224 om. B C 225 ܬܪܥܐ B 226 ܘܡܢܐ ܐܦ C – c.P. 227 ܕܢܫܒܩܘܢ B 228 ܐܣܘܗܝ، ܠܡ C 229 ܗܘܐ ܒܠܝܠܝܐ C 230 ܡܘܪܘܣ B
231 ܦܝܠܝܦܘܣ B

24. E ancora: *Ecco, io mando su di voi serpenti velenosi per i quali non vi sono incantesimi, e vi morderanno, dice il Signore*[232]. E il [passo]: *Da davanti a me usciranno in fretta [messaggeri] per devastare l'Etiopia che se ne sta nella quiete; e in mezzo ad essi vi sarà spavento [come] nel giorno dell'Egitto; ed ecco è giunto!*[233]. E il [passo] che dice: *Io, il Signore loro Dio, ho condotto in esilio* i figli di Israele, *tra le genti; e io li radunerò nella loro terra e non ne lascerò lì alcuno*[234]. 25. E il [passo]: *Ai suoi angeli comanderà a tuo riguardo che ti custodiscano in tutte le tue vie; ti porteranno sulle loro braccia perché il tuo piede non inciampi*[235]. E il [passo]: *Se cade, non si fa male, perché il Signore lo tiene per mano*[236]. E il [passo]: *Diede loro di trovare misericordia presso coloro che li avevano deportati*[237]. E ancora: *Li consegnò in mano alle genti e li dominarono i loro avversari*[238]. E: Nella sua ira ha fatto venire il male[239].

26. E [Gesù disse]: *Due passeri si vendono per un soldo, ma neppure uno di loro cadrà a terra senza il Padre vostro*[240]. E [nel vangelo si] dice: Erode *mandò a tagliare la testa di Giovanni in prigione*[241]. E l'angelo fece uscire Pietro attraverso porte di ferro, mentre era legato da due catene e dormiva tra due soldati; e [il testo] dice: *Le catene caddero dalle sue mani e la porta di ferro si aprì da se stessa*[242]. 27. E: *Anche i capelli della capigliatura del vostro capo sono contanti* per lui[243]. Ed è detto: Erode *fece uccidere di spada Giacomo fratello di Giovanni*[244]. E: *Il Signore disse a Paolo in visione: "Non temere, ma parla e non tacere, perché io sono con te e nessuno potrà farti del male*[245]. Ora, ciò avvenne solo con Paolo e non avvenne con Giovanni. 28. E [Gesù disse a Pilato]: *Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto*[246]. E dice: *Davvero in questa città si sono radunati contro il tuo santo Figlio, Gesù che tu hai unto, Erode e Pilato, insieme alle genti e alle moltitudini di Israele, per compiere tutto ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse*[247]. E [il salmista] dice: *Il Signore rende vano il consiglio delle genti e il Signore rende vani i progetti*

---

[232] Ger 8,17. [233] Ez 30,9. [234] Ez 39,28. [235] Sal 91,11-12. [236] Sal 37,24. [237] Sal 106,46. [238] Sal 106,41. [239] Cf. Ger 49,37. [240] Mt 10,29. [241] Mt 14,10. [242] At 12,6-10. [243] Lc 12,7. [244] At 12,2. [245] At 18,9-10. [246] Gv 19,11. [247] At 4,27-28.

ܕܒܥܘ̈ܬܐ. ܘܬܪܥܝܬܗ ܕܡܪܝܐ ܠܟܠܢ ܡܣܟܐ ܘܡܫܒܚܢܘܬܐ[248] ܕܠܗ
ܠܕܪ ܕܪ̈ܝܢ ❖

29 ܚܐܪܘܬܐ ܕܝܢ ܠܗ̇ ܒܗܠܝܢ ܬܬܝܗܒ ܡܬܩܢܝܐ ܘܡܬܝܕܥܐ ܒܚܝ̈ܐ ܒܡܠܟܐ ܕܡܢ ܦܘܩܕܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪܬ ܩܠܐ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܕܝܢܐ ܕܒܗܐ ܒܦܘܩܐ. ܘܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܬܪܥܝܬܐ ܕܗ̇ܝ ܗ̇ܝ ܫܬܐܣܬܐ ܕܡܠܠܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܚܐܪܘܬܐ ❖ ܡܫܠܡܬܐ[249]. ܘܠܬܪܬܝܗܝܢ ܐܡܪ[250] ܕܡܪܝܐ[251] ܡܛܠ ܕܝܢ ܒܥܘ̈ܬܐ. ܡܛܠ ܦܘܡܐ ܘܟܘܢܐ ܕܬܪܥܝܬܗ ܕܡܪܝܐ ❖ ܐܡܪܐ ܐܢܘܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܠܐ ܡܒܥܐ ܐܠܗܐ ܠܦܘܪ̈ܥܢܐ ܕܡܠܬܐ ܘܡܛܠ ܫܘܠܛܢܘܗܝ ܒܥܘܬܐ ܕܨܢܥ[252]. ܐܝܟ ܕܢܦܫ ܗܢܝܢ ܕܡܦܪܢܣܘܬܗ ❖ 30 ܘܬܘܒ ܗ̇ܝ ܕܠܫܡܥܘܢ ܐܡܪ[253] ܕܡܟܪ̈ܝܢ ܐܢܫ ܠܟ ܡܫܬܥܝܐ ܒܠܒܗ ܕܒܥܘ̈ܢܐ. ܘܬܪܥܝܬܗ ܕܡܪܝܐ ܬܬܩܝܡ ❖[254] ܘܗ̇ܝ ܕܫܒܩܐ ܐܝܬܝܗ̇. ܡܛܠܗ ܠܟ ܡܢ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ. ܡܛܠ ܕܢܬܚܝܒܘܢ ܒܚܘܒܘ̈ܗܝ. ܥܠ ܐܪܥܐ ❖ ܘܗ̇ܝ[255] ܕܐܡܫܚܬܐ ܕܠܒܟܐ ⌈ܡܬܚܫܒܢ ܢ̄ ܕܝܢܐ⌉[256] ܥܠ ܟܡ[257] ⌈ܕܦܫܩ ܒܗ. ܐܘ ܡܬܬܘܡ ܡܣܪܐ ܥܠ ܟܡ⌉[258] ܕܢܣܪ ܒܗ. ܐܘ ܡܬܬܘܠ ܫܒܩܢܐ ܥܠ ܟܡ[259] ܕܡܣܪܩ ܠܗ ❖

31 ܐܝܬ ܐܪܐ ܡܠܬܐ ܕܟܡ[260] ܗܕܐ ܢܦܪܐ ܕܢܚܙܐ ܕܕܒܘܬ[261] ܐܘܪܚܢ ܒܐܝܕܗ ܕܐܘܡܢܐ ܗܟܝܢ ܡܠܬܐ ܩܘܡ ܟܝܢܗ ܕܐܠܗܐ ܠܘܬ ܦܘܪ̈ܥܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܪ̈ܢܫܐ ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܠܟܝ ܠܗ̇ ܐܠܗܐ ܠܐܝܕܗ ܕܡܘܫܐ ܒܝܕ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܢܝܢ ܘܡܚܘܝܬ ܠܗ̇ ܐܝܟ ܕܟܝܢܗ. ܕܠܐ ܢܥܒܕ ܢܦܘܪ ܡܕܡ ܠܒܪ ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܟܝܢܗ. ܘܗܟܘܬ ܡܥܒܕ ܡܫܬܠܛ ܒܗ ܐܘ ܒܦܘܩܕܢܗ. ܐܘ ܒܟܠ[262] ܕܠܗ. ܐܝܟ ܒܨܒܝܢܗ ܘܒܟܝܢܘܬܗ ܒܒܪܝܐ ܕܫܘܠܛܢܐ ܡܬܝܗܒ ܠܗ[263] ❖

32 ܘܥܠ ܐܝܘܒ ܐܡܪ. ܘܐܡܪ ܠܟ[264] ܡܪܝܐ ܠܣܛܢܐ. ⌈ܗܐ ܟܠܡܕܡ ܒܐܝܕܝܟ. ܘܢܦܩ ܠܟ⌉[265] ܣܛܢܐ[266] ܡܢ ܩܕܡ ܐܦܘ̈ܗܝ[267] ܕܡܪܝܐ. ܘܡܚܝܗܝ ܠܐܝܘܒ ܒܫܘܚܢܐ ܒܝܫܐ. ܡܢ ܦܣܬܐ ܕܪܓܠܗ ܘܥܕܡܐ ܠܩܕܩܕܗ ❖ ܘܗ̇ܝ ܕܡܪܝܐ ܝܗܒ ܘܡܪܝܐ ܢܣܒ. ܢܗܘܐ[268] ܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܡܒܪܟ ❖

---

[248] ܘܡܫܒܚܢܘܬܗ B – c.P. [249] ܡܫܠܡܬܐ C [250] ܐܡܪ B C [251] ܡܪܝܐ C [252] Fine della lacuna in S [253] ܐܡܪ C [254] mg. B C V ܣܘ, ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ [255] ܘܗܝ B C [256] ܢ̄ ܕܝܢܐ ܡܬܚܫܒ C – c.P. [257] ܡܢ B – c.P. [258] om. B C [259] ܡܢ B – c.P. [260] mg. S ܣܘ, ܡܕܒܪܢܘܬܐ [261] ܕܕܒܘܬ S [262] ܒܟܠܗ C [263] om. C [264] ܠܗ S [265] mg. B [266] om. B C – c.P. [267] om. S – mg. B – c.P. [268] ܢܗܘܐ B – c.P.

delle genti; ma l'intelligenza del Signore è stabile per sempre e il progetto del suo cuore per generazioni[269].

29. L'intera libertà, negli uomini, consiste e si esprime in queste due cose: nel consiglio che [esce] dalla bocca, vale a dire tramite un suono di voce capace di rivelare la volontà nascosta nell'anima; e nel progetto dell'intelligenza che è fondamento del parlare ed elemento essenziale della libertà. Ora, la [Scrittura] dice che *il Signore rende vana* l'efficacia[270] di ambedue queste realtà tra le genti, poiché *l'intelligenza del Signore sussiste [per sempre]*[271]. Come mai, allora, alcuni dicono che Dio non contrasta le azioni degli esseri razionali, vanificando tante volte il loro potere, in modo da realizzare le [opere] della sua dispensazione[272]? 30. [Si veda] ancora il [passo] in cui Salomone dice: *Molti sono i progetti nel cuore dell'uomo, ma è l'intelligenza del Signore che [li] realizza*[273]. E il [passo] di un altro sapiente che dice: *Il Signore rese ostinato il cuore del faraone*[274], perché fossero mostrate le sue opere sulla terra. E il [passo] di Isaia: *Forse si gloria la scure con colui che se ne serve per tagliare? O la sega si insuperbisce con colui che se ne serve per segare? O si esalta il bastone con colui che lo erge?*[275].

31. Qui vi è dunque una parola chiara, che mostra come gli esseri razionali siano posti dalla volontà di Dio quali arnesi nella mano dell'artigiano, in vista delle opere dell'economia [divina], che egli compie per mezzo loro. Così, è lo stesso Dio che con le sue mani tiene la mano di colui che agisce, nel tempo della correzione che [avviene] per mezzo suo; e innalza o abbassa quella [mano], secondo la sua volontà, poiché non è possibile che [quegli] faccia alcunché al di fuori di ciò che è concesso dalla volontà di [Dio]. Solo a queste condizioni è possibile che [uno] eserciti un qualche potere su se stesso o sulla sua proprietà, o su tutto ciò che è suo: ciascuno sul suo prossimo e sul suo compagno, a misura del potere che gli è stato dato.

32. E di Giobbe è detto: *Il Signore disse a Satana: "Ecco, [lo] consegno nelle tue mani". Satana uscì dalla presenza del Signore e colpì Giobbe con una piaga maligna, dalla pianta dei piedi sino al suo midollo*[276]. E il [passo]: *Il Signore ha dato e il Signore ha tolto: sia benedetto il nome del Signore*[277].

---

[269] Sal 33,10-11. [270] Letteralmente: "L'autorevolezza". [271] Cf. Sal 33,10-11. [272] Su questo termine si veda la n. 5. [273] Pr 19,21. In corrispondenza di questo paragrafo i manoscritti B C e V hanno la seguente nota marginale, scritta orizzontalmente: "Vedi l'economia divina!". Nel manoscritto S vi è una nota marginale simile, in corrispondenza del paragrafo successivo, che recita: "Vedi l'economia!". [274] Es 9,12 e *passim*. [275] Is 10,15. [276] Gb 2,6-7. [277] Gb 1,21.

ܘܠܬܚܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܚܠܝ[278]. ܒܢܥܬܗ ܠܐ ܢܡܚܠ܀ ܬܬܕܡܘܢ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪ ܒܐܢܫܐ܀

33 ܘܐܢܐ[279] ܡܚܝܠܘܬ ܐܢܐ ܘܐܢܐ ܚܝܠܬܢܐ ܐܢܐ. ⌐ܘܐܢܐ ܚܝܠܬܢܐ ܐܢܐ[280⌐] ܘܐܢܐ ܡܐܣܝܐ ܐܢܐ. ܘܠܘܬ ܕܦܠܓ ܡܢ ܐܢܫ܀ ⌐ܐܣܬܒܠ ܗ̇ܘ ܕܠܘܬ ܕܦܠܓ ܡܢ ܐܢܫ⌐[281]. ܒܗ ܗ̇ܘ ܕܠܘܬ. ܒܬܘܣܡܐ ܥܠ ܟܠܐ ܐܡܪ. ܡܘܬܐ ܘܚܝܐ ܘܡܚܝܢܘܬܐ ܘܐܣܝܘܬܐ܀ ܘܐܡܪ[282] ܒܐܪܥܐ ܠܡܢ. ܐܢ ܡܦܩ ܐܢܬ ܠܝ ܢܦܠ ܒܫܢܝܐ ܗܠܝܢ. ܘܐܡܪ[283] ܠܗܘܢ ܒܡܠܐ. ܟܡ ܙܒܢ ܐܣܝܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ܀

34 ܘܐܦ ܗܫܐ ܡܕܪܐ ܐܢܬ ܕܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܐܢܬ ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܗܘܢܐ ܟܠܗ[284]. ⌐ܘܕܒܠܒܝ ܦܫܫܗ ܠܐ ܗܘܐ[285] ܡܕܡ⌐[286]. ⌐ܘܠܐ ܗܘܐ⌐[287] ܕܢܗܡ ܐܘ ܕܢܚܫ ܡܢ ܐܢܫ ܘܒܐܢܫ. ܐܘ ܒܥܒܕ ܕܥܩܬܐ ܡܗܝܡܢ ܐܢܬ[288] ܠܗܘܢ ܠܚܛܝܘܗܝ ܘܠܒܢܘܗܝ ܕܒܪܝܬܐ. ܐܠܐ ܐܦܠܐ ܗ̇ܘ ܙܪܥ[289] ܕܢܥܒܘܢ ܕܡܢ ܐܢܫܝܢ ܡܬܐܡܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܡ ܢܦܫܐ ܘܢܦܫܘ. ܐܠܐ ܠܐ ܠܡ ܗܘ ܡܛܠ ܗܘܝܐ ܕܡܬܕܪܢܘܬܐ[290] ܘܕܡܚܡܢ ܒܢܫܐ. ܐܘ ܡܚܒ ܒܚܘܒܪܐ. ܐܠܐ ܡܢܚܡ ܒܠܒܗ ܕܚܡ ܐܡܬܐ ܕܢܦܫܐ ܕܢܗܘܘܢ. ܠܐ ܠܡ ܕܐܦ ܢܦܫܐ ܘܬܪܒܝܬܐ ܕܒܠ[291] ܗܠܝܢ. ܒܠܬܚܬܐ ܘܒܢܝܫܬܐ ܡܢܗ ܗܘܝܢ ܒܚܘܒܪܐ. ܐܘ ܙܢܗ ܕܡܚܒܪܐ ܕܪܘܚܐ ܘܡܥܡܘܕܝܬܐ ܗܘ ܡܚܒ܀ ܐܘ ܒܡܠܐ ܒܢܦܫܐ ܢܒܠܬܐ ܗܪܐ ܘܬܘܣܦܬܐ ܡܢ ܫܪܪܐ܀

II

ܬܫܥܝܬܐ ܐܚܪܬܐ ܕܒܢܫܐ ܐܚܪܢܐ

1 ܢܣܒܐ ܗܘܠ ܕܐܦܠܐ ܡܢ ܬܫܥܝܬܐ ܕܒܠ ܗܠܝܢ ܢܣܝܢ ܒܬܪܐ ܐܠܗܐ. ܡܢ ܕܢܣܒܘܢ ܒܟܠܐ ܚܝܢ ܕܐܦ ܗܘ ܡܚܝܢܘܬܐ ܕܢܦܫܐ ܘܢܦܫܬܐ ܕܒܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܒܪܢ. ܒܐܡܬܢܐ ܕܡܕܪܢܘܬܐ ܐܘ ܕܠܬܚܬܐ. ܘܡܚܝܠܘܬܐ[292] ܕܡܬܕܪܢܐ ܡܚܒܗ ܗܘܝܢ. ܐܠܐ ܕܡܦܢܝܢܘܬ ܘܡܬܕܪܢܘܬܐ ܡܚܒܗ[293] ܗܘܐ ܢܣܒܐ ܘܢܦܫܐ ܒܗܘܢ ܒܡܬܐ. ܕܢܦܫܬܐ ܐܚܪܐ ܕܗܝ ܕܢܚܫܐ[294] ܐܘ ܕܢܦܫܐ ܐܘ ܕܐܠܗܢܐ ܒܐܚܪܢܘܗܝ ܡܬܚܒܪܐ.

278 ܡܚܠܝ S – c.P. 279 ܐܢܐ S 280 om. V – c.P. 281 om. S 282 ܘܐܡܪ S 283 ܐܡܪ C
284 ܟܠ S 285 ܗܘܐ S 286 ܦܫܫܗ ܕܒܠܒܝ ܡܕܡ ܗܘܐ ܠܐ C 287 om. B C V 288 om. B C V
289 ܙܘܪܡ C 290 ܕܡܬܕܪܢܘܬܐ B C 291 add. B ܕܒܠ 292 ܡܚܝܠܘܬܐ ܐܘ C 293 ܡܚܒܗ B C
294 ܕܢܚܫܐ S

E: *Abbiamo accolto i beni di Dio: non accoglieremo i suoi mali?*[295]. Ambedue queste realtà dice che [provengono] dal Dio giusto.

33. E [dice ancora Dio]: *Sono io che faccio morire e sono io che faccio vivere; sono io che faccio vivere e sono io che guarisco, e non c'è nulla che sfugga alle mie mani*[296]. Comprendi l'[affermazione]: *Non c'è nulla che sfugga alle mie mani*! Per [dire] che non vi è nulla, per tutta l'estensione [della terra], menziona la morte, la vita, la malattia e la guarigione. E i demoni dissero al Signore nostro: *Se tu ce lo concedi, entreremo in questi porci. E [Gesù] disse loro: "Entrate!"*[297]. E ci sono molti altri [esempi] simili a questi!

34. Se dunque, a questo punto, tu confessi che in tutto ciò vi è un'azione di custodia o di consegna [al male, da parte] di Dio[298], che senza che egli lo conceda non accade nulla e che non vi è nulla che possa far soffrire o dare sollievo, [proveniente] dall'uomo e che sia nell'uomo; oppure tu ancora credi che ciò che accade e si muove nella creazione è [frutto] del caso; [nei due casi] non sarebbe giusto lasciar dire agli uomini che è Dio a volere e lasciare. Non è infatti lui che mette in movimento le azioni di correzione e di punizione, né [è lui] che opera in coloro che le realizzano! Solo acconsente, lasciando [che avvengano] laddove vuole che accadano. Non è neppure lui a tradurre in eventi buoni o cattivi, tramite coloro che le realizzano, tali volontà e idee. Né [è lui] a provocare il modo in cui avviene l'azione correttiva e che fa soffrire.

Ma quanto piccola è la [nostra] conoscenza a riguardo, e debole [rispetto] alla verità!

II

Altri esempi con un altro intento.

1. Mostreremo ora che le divine Scritture non mancano neppure di esempi che indicano chiaramente come l'impulso della volontà e i pensieri relativi alle cose che poi si realizzano — sotto forma di [azioni] di correzione o di eventi favorevoli —, e anche il numero e l'ammontare di [tali] azioni, accadono da se stessi. Ma poiché, secondo la [divina] dispensazione[299] e per la [divina] economia[300], da se stessi[301], il pensiero e la volontà si sviluppano all'interno di esseri [concreti], allora ciò che accade — che rechi riposo, o angustia, o afflizione — si realizza per mezzo di questi [ultimi].

---

[295] Gb 2,10. [296] Dt 32,39. [297] Mt 8,31-32. [298] Si veda il primo paragrafo, dove ritornano i medesimi concetti. Per il primo termine, tuttavia qui si utilizza il più comune ܡܫܠܡܢܘܬܐ anziché ܡܬܫܠܡܢܘܬܐ. Cf. anche la conclusione del secondo discorso. [299] Su questo termine si veda la n. 5. [300] Il termine qui tradotto con "economia" (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) indica tutto quello che Dio opera a favore della creazione. [301] Per due volte in questo paragrafo l'autore utilizza l'espressione ܡܢܗ, qui tradotta con "da se stessi" (al plurale perché accordato con due sostantivi), opzione che mi sembra preferibile. Si potrebbe però intendere anche riferita a Dio, che sarebbe dunque sottinteso. In tal caso l'affermazione avrebbe un senso opposto, ritenendo Dio l'origine della volontà e dei pensieri, cosa che il contesto non sembra indicare.

2 ܘܠܐ ܡܛܠܗܘܢ ܐܬܝܬܗ̇. ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܬܗܝܒܝܢ ܠܚܟܡ ܠܗܕܐ.
ܕܢܚܡܘܢ ܐܘ ܕܢܬܠܟܘܢ. ܐܘ ܢܬܒܪܘܢ ܐܘ ܢܣܒܘܢ[302]. ܐܘ ܢܬܠܝܘܢ
ܠܐܚܪ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܒܢܝܐ ܐܡܪ ܒܠܐܝܬܘܬ. ܐܕܠ[303] ܠܡ ܡܪܝܐ ܪܘܚܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܝܠܗ. ܡܛܠ ܕܥܠ ܒܟܠ ܦܪܢܣܘܬܗ ܠܡܫܡܠܝܘܬܗ܀ ܗܐ ܠܡ
⌈ܡܝܬܐ ܐܢܐ⌉[304] ܥܠܝܗܘܢ ܠܒܢܝܐ. ܕܡܣܒܐ ܠܐ ܫܦܝܪ ܠܗܘܢ. ܘܒܕܡܘܬܐ
ܠܐ ܡܬܕܠܚܝܢ܀ 3 ܘܐܝܟ ܗ̇ܝ[305] ܕܢܛܘܪ ܡܪܝܐ ܥܠ ܕܒܢܝܐ ܕܢܛܝܪܘܬܐ[306]
ܕܡܬܓܪܝܢ. ܘܠܒܢܝܘܬܐ ܕܒܐܪܥܐ ܕܐܬܘܪ. ܘܐܢܬܘܢ ܘܬܬܢܝܚܘܢ
ܠܗܘܢ ܒܢܝܐ ܕܝܘܬ. ܘܒܕܡܘܬܐ ܕܐܬܠܦܐ[307] ܘܠܒܠܗܘܢ ܫܠܝܐ܀
ܘܬܘܒ ܢܣܡ ܠܡ ܠܒܢܝܗܘܢ ܡܪܝܐ ܪܘܚܐ ܕܢܛܝܪܘܬܐ ܡܠܐܟܐ ܘܒܢܝܢܐ.
ܠܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ. ܘܠܒܠܗ ܚܝܠܗ. ܘܢܣܡ ܥܠ ܒܠܗܘܢ ܦܩܘܕܝܗܘܢ.
ܘܫܠܡ ܥܠ ܠܒܗܘܢ ܥܘܕܪܢܗܘܢ܀ 4 ܗ̇ܘ ܕܢܬܒ ܡܪܝܐ ܠܐܠܝܩܘܗ̇ܝ
ܕܢܐ ܒܠܗܘܢ. ܘܠܒܠܕܒܒܘܗ̇ܝ ܢܓܙܪ܀ ܗ̇ܘ ܕܐܢܐ ܠܡ ܡܠܠܬ ܘܐܢܐ
ܦܪܥܬ. ܘܐܬܬܗ̇ ܘܐܬܠܒܫܬ ܐܪܘܚܗ̇܀ ܗ̇ܘ ܕܐܢܐ ⌈ܡܝܬܐ ܐܢܐ⌉[308]
ܥܠܝܟܝ ܒܥܬܐ ܡܢ ܒܬܪܟܝ. ܠܐ ܐܡܪ ܕܦܩܕܬܐ ܥܠܝܟܝ. ܐܠܐ ⌈ܡܝܬܐ
ܐܢܐ⌉[309] ܥܠܝܟܝ܀ 5 ܗ̇ܘ ܕܐܝܟ ܐܪܥܐ ܡܚܪܒܐ ܒܡܚܪܒܐ. ܘܬܬܒܙܙ
ܐܝܟ ܡܢ ܐܢܫܗܘܢ ܘܒܙܬܐ ܡܢ ܚܒܘܪܗ. ܘܡܒܙܒܙܢܘܬܐ ܡܢ ܡܒܙܒܙܢܐ.
ܘܡܠܘܟܘܬܐ ܡܢ ܡܠܘܟܘܬܐ܀ ܗ̇ܘ ܕܪܥܝܐ ܦܪܐ ܐܝܟ ܥܠ ܠܒܗܘܢ
ܒܡܦܪܢܣܘܬܗ[310] ܕܐܪܥܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܫܠܝܬܐ܀ ܗ̇ܘ ܕܗܐ ܡܝܬܐ ܐܢܐ
ܥܠܝܟܝ[311] ܠܟܠܗܘܢ ܐܢܫܝܢ[312] ܕܢܝܬ ܢܦܫܟܝ ܡܛܘܠܗܘܢ ܘܐܬܝܬܐ ܐܝܟܘܢ
ܥܠܝܟܝ[313]܀ ܗ̇ܘ ܕܡܝܬܐ ܐܢܐ ܥܠ ܨܘܪ ܠܢܒܘܟܕܢܨܪ ܡܠܟܐ ܕܒܒܠ܀
6 ܗ̇ܘ ⌈ܕܗܐ ܡܝܬܐ⌉[314] ܐܢܐ ܥܠܝܟܝ ܢܘܟܪܝܐ ܥܫܝܢܐ ܕܥܡܡܐ[315]
ܘܢܫܠܘܢ ܣܝܦܝܗܘܢ ܥܠ ܫܘܦܪܗ̇ ܕܚܟܡܬܟܝ. ܘܢܛܘܫܘܢ ܫܘܒܚܟܝ
ܘܢܚܬܘܢܟܝ[316] ܠܚܒܠܐ܀ ܘܠܡܕܒܪܐ ܐܡܪ. ܗܐ ⌈ܦܪܘ ܐܢܐ⌉[317] ܥܠܝܟܝ
ܡܕܝܢܬ݀. ܒܫܘܥܠܐ ܕܥܡܡܐ[318] ܡܠܐܟܐ ܘܢܦܩܩܘܢ[319] ܒܡܕܝܢܬܗܘܢ.
ܘܐܪܥܝܢ ܒܐܪܥܐ ܘܠܒܗܘܢ ܢܘܪܐ ܕܡܗܘܪ ܒܡܕܝܢܬܐ ܐܡܟܬ ܥܠܝܟܝ܀
7 ܗ̇ܘ ܕܐܫܟܚܬ ܠܒܐ ܕܥܡܡܐ[320] ܡܠܐܟܐ ܗܕܐ ܕܐܬܬ ܬܚܪܝܢ
ܒܝܬ ܥܡܡܐ[321] ܘܡܢܝܢܘܬܐ ܕܠܐ ⌈ܢܒܪ ܐܢܬ⌉[322] ܠܗܝܢ܀ ܗ̇ܘ ܕܐܫܟܚܬ
ܠܒܢܝ ܚܝܠ ܠܐܬܪܐ ܕܥܘܦܐ. ܒܒܢܝܐ ܕܒܦܬܘܢ ܘܡܒܢܝܐ ܕܒܠܐ

302 ܕܢܣܒܘܢ C 303 ܐܕܝܠ B C V – c.P. 304 ܡܝܬܝܢܐ S 305 om. C 306 om. S – c.P.
307 ܕܐܬܠܦܐ B C V – c.P. 308 ܡܝܬܝܢܐ S 309 ܡܝܬܝܢܐ S 310 ܒܡܦܪܢܘܬܗ S 311 ܥܠܝܟܝ S – c.P.
312 ܐܢܫܝܢ S – c.P. 313 ܥܠܝܟܝ S – c.P. 314 ܕܡܝܬܐ S – c.P. 315 ܕܥܡܡܐ S 316 ܘܢܚܬܘܢܟܝ S
– c.P. 317 ܦܪܘܢܐ S 318 ܕܥܡܡܐ S 319 ܘܢܦܩܘܢ V – c.P. 320 ܕܥܡܡܐ S 321 ܥܡܡܐ S
322 ܢܒܪܬ S

2. Non che ciò [venga] da costoro. Essi infatti sono mossi da Dio a realizzare ciò che sarà per l'uomo motivo di pena, o di bene, o di distruzione, o di salvezza, o di afflizione, come dice chiaramente il profeta: *Il Signore ha suscitato lo spirito del re di Media, poiché il suo piano riguardo a Babilonia è di distruggerla*[323]. E [Isaia] dice: *Ecco, io eccito contro di voi i Medi che non tengono conto dell'argento né prediligono l'oro*[324]. 3. E come dice il [passo]: *Il Signore farà un fischio alle mosche dei canali dell'Egitto e alle api che sono nella terra di Assiria. Esse verranno e si poseranno tutte nella valle di Iatot e nelle* cavità *della roccia e in tutti gli anfratti*[325]. E ancora dice: *Il Signore farà salire* contro di voi *le acque di canali abbondanti e impetuosi, [cioè] il re di Assiria e tutto il* suo esercito. *Egli irromperà su tutti i loro corsi d'acqua e straripperà da tutte le loro sponde*[326]. 4. E il [passo]: *Il Signore irrobustirà i suoi oppressori che affluiscono contro di lui e inciterà i suoi nemici*[327]. E il [passo in cui Dio] dice: *Sono io che ho parlato e io che ho chiamato, l'ho fatto venire e gli ho preparato la strada*[328]. E il [passo]: *Io faccio sorgere contro di te il male, dalla tua casa*[329]; non ha detto "sorge contro di te", ma "io faccio sorgere contro di te". 5. E il [passo]: *Inciterò gli Egiziani contro gli Egiziani, e si raduneranno il* fratello contro *il suo fratello, l'uomo contro il suo prossimo, città contro città, e regno contro regno*[330]. E il [passo]: *Io chiamo la spada contro tutti* gli abitanti *della terra, dice il Signore potente*[331]. E il [passo]: *Ecco, io suscito contro di te tutti i tuoi amanti che la tua anima ha rigettato, e li farò venire contro di te*[332]. E il [passo]: *Io faccio venire contro Tiro, Nabucodonosor re di Babilonia*[333]. 6. E il [passo]: *Ecco, io faccio venire contro di te stranieri, i [più] feroci tra le genti: impugneranno le loro spade contro la bellezza della tua sapienza, insozzeranno la tua gloria e ti sprofonderanno nella rovina*[334]. E all'Egitto dice: *Ecco, io getto su di te la mia rete tramite un'assemblea di molte genti, e ti tireranno su con* le loro reti. *Ti* abbandonerò *a terra e oscurerò su di te tutti gli astri che brillano nel cielo*[335]. 7. E il [passo]: *Inasprirò il cuore di genti numerose, quando avrò fatto giungere la [notizia della] tua sconfitta in mezzo a genti e a città che non conosci*[336]. E il [passo]: *Hai consegnato i figli di Israele in mano alla spada nel tempo delle loro angustie e nel tempo della loro estrema iniquità*[337]. E il

---

323 Ger 51,11. 324 Is 13,17. 325 Is 7,18-19. 326 Is 8,7. 327 Is 9,10. 328 Is 48,15 329 2Sam 12,11. 330 Is 19,2. 331 Ger 25,29. 332 Ez 23,22. 333 Ez 26,7. 334 Ez 28,7-8. 335 Ez 32,3-4.8. 336 Ez 32,9. 337 Ez 35,5.

ܕܡܝ̈ܗܘܢ܀ ܗ̇ܘ ܕܗܐ ⌈ܡܥܒܪ ܐܢܐ⌉[338] ܢܗ̈ܪܐ ܡܫܝ̈ܚܝܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪܢ. ܘܢܝܬܘܢ ܐܢܘܢ ܡܢ ܟܠ ܛܘܪ ܘܡܢ ܟܠ ܪܡܬܐ. ܘܡܢ ܢܩܥܐ ܕܥܡܝܩܐ. ܡܛܠ ܕܒܢ̈ܝ ܟܠ ܟܠܗܝܢ ܐܘܪܚܬܗܘܢ. ܘܠܐ ܦܠܓܝܢ ܡܢ ܡܕܡ܀

8 ܘܬܘܒ ܘܐܦ ܥܠ ܦܠܚܘܬܐ ܗܢܝ ܗܠܝܢ. ܘܕܠܦܘܬ ܢܝ̈ܚܘܗ ܡܬܬܐܬܝܢ ܡܫܬܡܠܝܬܐ ܠܐܒܘܗ ܒܐܠܗܝܢ ܕܗܫܝܢ ܡܬܚ̈ܝܒܐ ܠܗܠܝܢ. ܗܐ ܠܡ ⌈ܡܪܝܡ ܐܢܐ⌉[339] ܐܝܕܝ ܥܠ ⌈ܥܡ̈ܡܐ⌉[340]. ܘܥܠ ܥܡ̈ܡܐ[341] ܐܪܝܡ ܐܬܐ. ܘܢܝܬܘܢ ܠܒܢܝ̈ܗ ܥܠ ⌈ܐܥܘܒܗܘܢ⌉[342]. ܘܠܒܢܬܗ ܥܠ⌉[343] ܟܬܦ̈ܬܗܘܢ[344] ܢܫܩܠܘܢ. ܘܢܗܘܘܢ ܡܠܟܐ ܡܪ̈ܒܝܢܝܗ ܘܡܠܟܬܗܘܢ ܡܝ̈ܢܩܢܝܗ. ܘܥܠ ܐܦ̈ܝܗܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܢܣܓܕܘܢ ܠܗ. ܘܥܦܪܐ ܕܪ̈ܓܠܝܗ ܢܠܚܟܘܢ܀ 9 ܗ̇ܘ ܕܠܒܢ̈ܝ ܡܗܘܕܐ ܠܡ ܘܠܒܢ̈ܝ ܐܘܪܫܠܡ ܕܒܝܬܘܢ ܠܒܢ̈ܝ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܝܗܘܢ ܐܢܘܢ ܡܢ ܐܘܣܛܘܢܗܘܢ. ܗܐ ⌈ܡܥܝܪ ܐܢܐ⌉[345] ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܙܒܢܬܘܢ ܐܢܘܢ ܠܗܘܢ. ܘܐܗܦܟ ܦܘܪܥܢܗܘܢ ܒܪܝܫܗܘܢ⌉[346]. ܘܐܫܠܡ ܒܢ̈ܝܗܘܢ ܘܒܢܬ̈ܗܘܢ ܒܝܕ ܒܢ̈ܝ ܝܗܘܕܐ. ܘܢܙܒܢܘܢ ܐܢܘܢ ܠܫܒܝܐ ܠܥܡܐ[347] ܪܚܝܩܐ. ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܡܠܠ܀ ܗ̇ܘ ܕܡܪܝܐ ܗܘܐ ܒܝܕ ܡܘܫܐ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ, ܫܡܥܐ ܘܡܗܘܡܐ ܒܪܫܝܬܐ ܒܒܢ̈ܝ ܪܒ[348] ܒܬ ܐܣܛܪ̈ܐ܀ 10 ܘܗ̇ܘ[349] ܕܐܡܪ ܐܢܘܢ ܡܘܬܐ ܠܒܢܝܢܐ[350] ܠܐܪܡܝܐ ܒܫܦ̈ܝܪܘܬܗܘܢ ܕܡܕܝ̈ܢܬܐ ܘܐܫܟܠܘ ܐܢܘܢ. ܘܫܠܡܘ ܠܡܕܝ̈ܢܬܐ܀ ܗ̇ܘ ܕܫܠܚ ܐܬܝܪ ܡܕܝ̈ܢܝ. ܘܐܚܪܒ ܠܟܠ ܥܡ̈ܡܐ[351] ܕܬܐܠܝܢ ܟܠܗܘܢ. ܘܐܬܠ ܠܒܥܠܕܒܒ̈ܝܢ ܕܢܦܠܘܢ ܡܕܠܗܘܢ[352] ܡܕܡܝܢ܀ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܡܕܡ ܡܪܢܐ ⌈ܠܡ ܗܘܬ⌉[353] ܗܕܐ ܕܢܬܚܫܠ ܠܒܗܘܢ ܕܡܕܝ̈ܢܬܐ[354] ܗܠܝܢ ܕܢܦܠܘܢ ܠܦܘܪܢܐ ܒܝܕ ܡܣܪܐ ܡܛܠ ܕܢܫܠܡ ܐܢܘܢ ܒܐܝܕܐ ܕܢܩܘܒ ܕܢܣܪܒܘܢ[355] ܐܢܘܢ. ܘܠܐ ܬܗܘܐ ܟܠܗܘܢ[356] ܬܫܒܘܚܬܐ. ܘܡܫܪܐ ܕܠܐ ܐܣܟܝܐ ܡܬܪܐ. ܒܗ̇ ܕܕܠܐ ܗܝ[357] ܐܬܡܗܝܢ ܒܟܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ܀

11 ܘܗܟܢܐ ܗ̇ܘ[358] ܕܟܠܐ ܡܠܠܐ. ܘܒܡܫܬܘܕܥܢܘܬܐ ܕܝ̈ܕܘܥܬܐ. ܐܫܪܐ ܠܡ ܠܡܫܒܚܢܝ. ܘܐܫܟܠܢܝ ܡܛܠ ܣܛܡܝ. ܒܪ ܟܠܬܐ ܠܗܠܝܢ ܡܒܪ ܦܐܝܡ. ܐܝܟ ܕܒܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܠܡܬܕܒܪܢܘܬܗ ܕܒܫܝܢܐ ܡܫܬܝܢܐ܀ ܘܐܬܐܒܠ ܠܡ ܘܠܐ ܬܫܬܒܩ. ܘܡܒܪܬܐ[359] ܬܗܘܐ ܒܢܦܫܢ. ܘܬܬܕܪܟܝ ܘܠܐ ܬܦܝܓܐ.

---

338 ܡܥܒܪܢܐ S 339 ܡܪܝܡܢܐ S 340 ܥܡܡܐ S 341 ܥܡܡܐ S 342 om. B C 343 om. S 344 ܒܟܬܦܬܗܘܢ S – c.P. 345 ܡܥܝܪܢܐ S 346 om. B C 347 ܠܐܬܪܐ S – c.P. – mg. B 348 om. S – c.P. 349 ܘܗܘ C 350 ܠܐܒܢܝܢܐ C 351 ܥܡܡܐ S 352 mg. B 353 ܬܘܠ B – ܬܘܗ C – ܠܡ ܬܗܘܐ V – c.P. 354 ܕܡܕܝܢܬܐ S 355 ܕܢܣܪܒܘܢ S – ܕܢܣܪܒ C – c.P. 356 ܟܠܗܘܢ B C 357 ܗܟܐ C 358 ܘܗܘ C 359 mg. B ܘܡܒܪܬܐ ܗ ܐܫܪܐ ܕܒܪܝܫܐ – mg. C ܗ ܐܫܪܐ ܕܒܪܝܫܐ

[passo]: *Ecco, io mando molti cacciatori, dice il Signore, e vi cacceranno su ogni monte e su ogni colle e negli anfratti dei dirupi, perché i miei occhi sono su tutte le loro vie, e [queste] non possono rimanere nascoste davanti a me*[360]. 8. Inoltre, poiché ciò accade anche per le realtà positive ed è secondo la sua volontà che i progetti vengono messi in movimento, a suo tempo, tramite coloro che sono posti [come] intermediari in vista della loro [realizzazione], [Dio] dice: *Ecco, io alzo la mia mano verso le genti e alzo il vessillo sulle genti; e faranno ritornare i tuoi figli sulle loro mani e porteranno le tue figlie sulle loro spalle. I re saranno i tuoi tutori e le loro principesse saranno le tue nutrici, e si prostreranno a te con la faccia a terra e lambiranno la polvere dei tuoi piedi*[361]. 9. E il [passo] che dice: *I figli di Giuda e i figli di Gerusalemme che avete venduto ai figli dei Greci mandandoli lontano dal loro territorio, ecco che io li faccio risorgere dal luogo in cui li avete venduti, mentre farò ricadere sulle vostre teste la vostra retribuzione. Consegnerò i vostri figli e le vostre figlie in mano ai figli di Giuda che li venderanno a Saba, un popolo lontano, perché il Signore ha parlato*[362]. E il [passo] che dice: *Il Signore fu con Giuseppe e gli fece grazia e gli fece trovare favore agli occhi del capo della prigione*[363]. 10. E il [passo]: *Il Signore fece sì che il popolo trovasse favore agli occhi degli Egiziani, i quali risposero alle loro [richieste], ed essi spogliarono gli Egiziani*[364]. E il [passo]: *Manderò davanti a te* la mia potenza *e distruggerò tutte le genti contro le quali marcerete e farò sì che i tuoi nemici voltino la loro nuca davanti a te*[365]. E il [passo] che dice: *Veniva dal Signore il fatto che il cuore di quelle genti si ostinasse ad uscire in battaglia contro Israele, perché [egli]* li consegnasse in mano a Giosuè *per votarle allo sterminio, senza che vi fosse per loro possibilità di supplica*[366]; e [ci sono] altri [passi] su cui non mi dilungherò oltre perché nelle divine Scritture sono infiniti gli [esempi] simili a questi.

11. Similmente, ciò avviene anche tramite gli esseri non dotati di parola[367] e facendo uso degli oggetti[368]. Dice infatti [Dio]: *Comincerò a colpirti e a devastarti a causa dei tuoi peccati*; essendo solito, il più delle volte, dichiarare questi ultimi causa della sua economia che, a motivo dell'obiettivo [che si prefigge], fa soffrire. E dice [ancora]: *Mangerai, ma non ti sazierai, e sarai preso da dissenteria dentro di te*[369]*; conquisterai, ma non*

---

[360] Ger 16,16-17. [361] Is 49,22-23. [362] Gl 4,6-8. [363] Gen 39,21. [364] Es 12,36. [365] Es 23,27. [366] Gs 11,20. [367] Oppure: "Non dotati di ragione". [368] L'autore, dopo aver elencato una serie di luoghi biblici in cui si parla di azioni mosse da esseri umani, passa ora ad alcuni esempi in cui l'intervento divino si serve di creature non dotate di parola o di ragione, quali gli animali, e di oggetti. [369] Al termine qui tradotto con "dissenteria", con cui la Peshitta rende un testo ebraico non chiaro, i manoscritti B e C appongono un segno di rinvio cui a margine corrisponde la spiegazione: "Dissenteria cioè diarrea" (in B) e "Cioè diarrea" (in C).

ܘܡܒܕܩ ܕܬܘܦܝܩܐ ܠܚܘܒܐ ܐܫܠܡ. ܘܬܬܪܘܪܒ ܘܠܐ ܬܬܡܝܓܘܪ. ܘܐܝܟܢܐ
ܬܬܡܝܓܘܪ ܘܐܬܪܐ ܘܠܐ ܬܬܡܟܟ ܡܟܝܟܐ. ܘܬܬܡܝܓܘܪ ܫܪܝܪܐ ܘܠܐ ܬܬܬܥܒܕ܀
12 ܘܗܝ ܕܪܪܚܡܬܘܢ ܗܟܢ ܘܡܬܠܡܬܘܢ ܡܠܝܠ. ⌜ܘܐܟܠܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝370
ܘܠܐ ⌜ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝371. ⌜ܘܡܬܥܒܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝372 ܘܠܐ ⌜ܪܘܡܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝373.
⌜ܘܠܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝374 ܘܠܐ ⌜ܥܫܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝375. ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܢܬ ܒܟܘܢ
ܕܡܬܬܒܙ. ⌜ܡܬܬܒܙ ܠܝܙܪܐ ܢܡܘܣܐ⌝376܀ ܘܬܬܒ ܣܢܝܬܘܢ ܒܗܟܢ.
ܘܗܘܐ ܠܗ377 ܡܠܝܠ. ⌜ܘܡܬܚܠܝܢ ܐܢܬܘܢ⌝378 ܠܚܝܘ ܒܢܬܐ ⌜ܘܢܦܫ ܐܢܐ⌝379
ܒܗ܀ ܘܬܬܒ ܗܝ380 ܕܐܬܦܫܛ ܠܟܘܢ ܒܗܝ ܡܫܝܚܐ. ܘܐܬܦܫܛ ܠܟܘܢ
ܒܡܪܒܝܬܐ ܒܡܫܒܚܐ ܕܬܬܐܡܪܘܢ ܒܗܘ. ܘܐܟܐܐ381 ܒܐܟܠܐ ܕܠܐ ܣܒܠ
ܦܐܪܐ ܕܐܝܪܐ. ܘܠܐ ܬܦܪܒ ܠܟܘܢ ܐܟܠܐ ܚܕܐ ܓܘܬܐ ܒܐܝܪܐ
ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܫܠܝܚܐ܀ 13 ܘܬܬܒ ܗܝ ܕܠܝܟ ܡܪܝܐ ܢܗܘܐ ܪܒܐ
ܘܟܠܗ ܠܢܘܢ܀ ܘܡܛܠ ܡܪܝܐ ܠܢܘܢܐ ܘܦܠܛܗ ܠܢܘܢ382 ܠܒܥܝܐ܀ ܘܡܛܠ383
ܡܪܝܐ ܠܥܘܪܐ384 ܕܡܝܐܐ. ܘܒܟܐ ܘܫܠܡ ܠܟܠ ܕܡ ܢܥܘܗ ܕܢܘܢ. ܘܡܛܠ
ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܠܬܘܠܒܐ ܒܡܫܩܐ ܥܦܪܐ. ܘܡܚܝܬܗ ܠܥܘܪܐ385 ܕܡܝܐܐ
ܘܦܠܓܬܗ386. ܘܡܛܠ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܠܢܘܚܐ ܕܥܒܕܐ ܘܐܘܒܥܬܗ
ܠܡܝܐܐ܀ 14 ܘܬܬܒ ܗܝ387 ܕܡܛܬ ܠܡܪܒܐ ܕܬܘܕܝܬܟܘܢ܀ ܘܗܘܐ ܠܡ
ܦܛܬ ܠܐܢܬܬܐ ܐܪܥܠܬܐ ܕܬܬܪܥܘܢ܀ ܘܗܝ388 ܕܡܛܬ ܡܪܝܐ ܠܚܝܐ
ܘܡܠܬܬ ܘܠܕܬ ܬܠܬܐ ܒܢܝܢ ܘܬܘܬܝܢ ܒܢܝ܀ ܘܗܝ389 ⌜ܕܡܪܝܐ ܦܛ⌝390
ܠܡܦܠܠܗ ܠܦܠܠܗ ܦܠܐ391 ܕܐܣܬܘܦܝܠ܀
15 ܘܒܐܠܦ ܕܘܒܢܝ392 ܐܝܟ ܕܠܡܐܡܪ ܒܠܫܢܐ ܒܒܬܒܐ ܗܝ393 ܕܡܛ
ܡܪܝܐ ܡܠܝܢ ܘܡܠܝܢ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܠܝܢ ܕܡܢ ܠܟܠ ܕܥܒܡ. ܡܥܒܪܢ
ܘܦܘܐܬܐ. ܘܗܘܐ394 ܡܢܝܢ ܡܠܝܢ ܐܝܟ ܕܐܬܝܢܘܢ ܢܡܘܣܐܝܬ ܡܚܘܝܢ.
ܗܝ ܕܡܛ ܡܪܝܐ ⌜ܐܦܠ ܘܦܠ⌝395. ܘܐܦ ܗܘܝ ܕܠܐ ܬܗܘܝ. ܘܥܒܕܪܐ396
ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܒܪܐ. ܐܝܟ ܦܛ ܐܡܪ ܠܝ. ܒܒܪܬ ܘܠܐ ܒܗ ܦܛ ⌜ܐܡܪ
ܠܝ⌝397 ܡܠܝܢ ܒܠܗܝܢ. ܐܘ ܓܒܢܐ ܘܡܘܒܠܐ ܕܠܦܘܬ ܡܢܝܢ ܕܐܠܗܐ
ܓܒܐ. ܘܐܬܬܪܝܒ ܒܗܘܢ. 16 ܐܢܫܝܢ ܒܒܪܬ ܘܠܐ. ܒܡ ܢܘܚܐ ܘܡܛ
ܬܘܠܒܐ ܘܡܛ ܥܘܪܐ398 ܕܡܝܐܐ ܘܡܛ ܢܘܚܐ ܕܥܒܕܐ ܘܡܛ ܒܡܪܒܐ.

---

370 ܘܐܟܠܝܬܘܢ S C 371 ܡܬܚܫܒܬܘܢ S C 372 ܘܡܬܥܒܬܘܢ C 373 ܪܘܡܬܘܢ C 374 ܘܠܒܥܝܬܘܢ S C 375 ܥܫܝܫܬܘܢ S C 376 ܠܝܙܪܐ ܢܡܘܣܐ ܡܬܬܒܙ S – c.P. 377 om. C 378 ܘܡܬܚܠܝܬܘܢ S 379 ܘܢܦܫܢܐ S 380 ܘܗܝ B V 381 ܘܐܟܠܐ B V – c.P. 382 om. C – c.P. 383 om. V – c.P. 384 ܠܥܘܪܐܐ B C – c.P. 385 ܠܥܘܪܐܐ B C – c.P. 386 ܘܦܠܓܬܗ S – c.P. 387 ܗܝ C 388 add. C ܠܡ 389 ܘܗܝ C 390 ܕܡܛ ܡܪܝܐ C – c.P. 391 om. C – c.P. 392 ܒܡܪܒܝ B – ܒܡܪܒܝ C 393 ܘܗܝ S 394 add. B ܘܗܘܐ 395 ܕܦܠ ܘܦܠ S 396 ܘܥܒܕܪܐܬ C 397 om. B C V 398 ܥܘܪܐܐ B C

metterai in salvo, e quello che metterai in salvo lo consegnerò alla spada; seminerai, ma non mieterai; frangerai le olive, ma non ti ungerai di olio; produrrai mosto, ma non [ne] berrai[399]. 12. E il [passo]: *Seminate molto, ma raccogliete poco; mangiate, ma non vi saziate; bevete, ma non vi inebriate; vi vestite, ma non vi scaldate; colui che tra voi mercanteggia, mercanteggia ma per un sacchetto forato*[400]. E ancora [dice]: *Vi attendete molto, ma ciò che c'è è poco; voi portate in casa, ma io lo disperdo*[401]. E ancora il [passo]: *Vi aprirò le cateratte del cielo e riverserò su di voi benedizioni finché non direte: "Basta!"; e terrò indietro il divoratore, perché non distrugga i frutti della terra, e non vi devasti neppure una vite sulla terra, dice il Signore potente*[402]. 13. E ancora il [passo]: *Il Signore preparò un grande pesce che inghiottì Giona*[403]; e: *Il Signore diede un ordine al pesce ed esso rigettò Giona all'asciutto*[404]; e: *Il Signore diede ordine che [spuntasse] una pianta di ricino che crebbe e salì sulla testa di Giona. E il Signore Dio, allo spuntare dell'alba, diede ordine a un verme che rosicchiò la pianta di ricino e la tagliò; quindi il Signore Dio diede ordine a un vento afoso che fece seccare il ricino*[405]. 14. E ancora il [passo]: *Ho dato ordine ai corvi di darti da mangiare*[406]. E dice [anche]: *Ecco, ho dato ordine a una donna vedova di darti da mangiare*[407]. E il [passo]: *Il Signore visitò Anna che concepì e partorì tre figli e due figlie*[408]. E il [passo]: *Il Signore comandò di mandare a vuoto il consiglio buono di Achitofel*[409].

15. E in mille altri luoghi, per così dire, si trova nelle Scritture che il Signore abbia comandato questo o quello, come già i [passi] su riportati attestano sufficientemente. Questi [passi] sono esemplificati perché sia chiaramente mostrato il fatto che il Signore ha comandato determinate cose e anche che queste si sono realizzate senza dilazione. Ciò è vero come è anche vero che mi si dirà[410]: "Com'è che ha comandato?". Mi si dirà: "Ha comandato dunque tutte queste cose per mezzo del suono di una voce? Oppure ciò che Dio ha voluto è [solo] la volontà e l'impulso ad esse relativi; e [ciò] si è messo in movimento in coloro [che hanno agito]?". 16. Se infatti [ciò avvenne] tramite il suono di una voce, nel caso del pesce o del verme o della pianta di ricino o del vento afoso o dei corvi, come ha potuto Dio par-

---

399 Mi 6,13-15. 400 Ag 1,6. 401 Ag 1,9. 402 Ml 3,10-11. 403 Gn 2,1. 404 Gn 2,11. 405 Gn 4,6-8. 406 1Re 17,4. 407 1Re 17,9. 408 1Sam 2,21. 409 2Sam 17,14. 410 Altra possibile traduzione, qui e subito dopo: "Mi ha detto". In tal caso l'espressione potrebbe riecheggiare un'obiezione già avanzata al pensiero del nostro autore, riferendosi dunque ad un preciso personaggio.

ܐܝܟ ܒܪܢܫ ܠܐ ܡܬܠܠ ܗܘܐ ܘܦܩܕ ܐܠܗܐ. ܟܕ ܣܢܝܐ ܐܦܠܐ ܓ̈ܒܫܐ܀ ܐܘ ܐܝܟܢܐ ܒܠܬܒܐ ܕܡܠܠ ܟܕ ܐܪܡܠܬܐ ܐܘ ܦܩܕܗ ܒܪܢܫ ܠܐ ܕܬܬܪܘܬܐ ܠܒܢܝܐ. ܕܢܣܪܐܝܬ ܚܠܦ ܗܘܒܪܐ ܕܡܫܬܠܛܢܐ ܒܐܝܕܗ ܡܦܪܢܣܢܘܬܐ[411]. ܘܓ̈ܒܝܐ ܕܗܘܘ ܒܗ ܠܫܘܠܛܢܐ ܗܘܒܪܐ ܠܗ[412] ܡܫܡܫܝܢ ܒܠܒܐ ܦܫܝܛܐ܀ 17 ܐܘ ܐܝܟ ܗ̇ܝ ܕܬܒܥܬ ܚܝܐ ܘܬܐܠܕ ܒܢܝܐ ܘܒܢ̈ܬܐ ܡܫܡܫ ܦܩܕ ܠܗ̇. ܕܠܘ ܕܓ̈ܒܝܐ ܗܘܬ ܕܠܗ̇ ܗܕܐ ܐܠܐ ܕܡܫܡܪܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ܀ ܐܘ[413] ܕܠܚܡܐ ܒܪܢܬ ܠܐ ܦܩܕܗ ܠܐܒܪܗܡ ܘܠܒܢܝܐ ܕܠܘܬܗ ܠܐ ܢܡܠܘܢ ܒܠܒܗ ܕܐܝܣܚܘܦܠ. ܕܦܫܛ ܒܠܒܐ ܕܡܪܢܐ ܦܩܕ ܠܡܩܛܠܗ. ܐܘ ܠܦܘܬ ܗ̇ܝ ܕܐܬܚܫܚܬ ܠܐܠܗܐ. ܐܬܬܪܝܡ ܒܗܘܢ ܚܫܒܐ ܘܓ̈ܒܝܐ ܠܡܩܛܠܗ ܕܗܘܒܪܐ܀

18 ܢܣܐ ܐܢܬ ܕܝܢ ܡܠܦܢܐ ܘܣܪܝܩܐ ܐܝܟ ܡܢܗ ܘܡܟܝܢ[414] ܐܠܗܐ ܠܡܬܠܒܘ ܕܠܐ ܬܗܘܢ. ܗ̇ܘ ܡܟܐ ܕܓ̈ܒܐ. ܗܘܠ ܕܝܢ ܠܦܘܬ ܓ̈ܒܝܗ[415] ܡܬܥܠܦܝܢ ܘܡܬܡܢܝܢ ܘܡܢܗܘܢ ܕܡܠܦܢܐ ܘܕܣܪܝܩܐ. ܠܗܢܝ ܕܓ̈ܒܝܢ[416] ܗܘܐ ܐܠܗܐ[417] ܕܢܗܘܘܢ܀ ܐܝܟܢܐ ܗ̇[418] ܡܢܝܢ ܗ̇ܝ ܕܠܐ ܠܟ ܡܟܝܢ ܐܠܗܐ ܐܘ ܡܢܗ ܠܦܘܬ ܓ̈ܒܝܘܗܝ ܠܗܢܝ ܕܗܘܘܢ ܒܢܝܐ ܕܡܪܢܘܬܐ ܘܦܠܚܘܬܐ ܒܢܝ ܗܘܒܪܐ. ܐܠܐ ܡܓ̈ܒܐ ܠܟ ܦ̈ܓܪܐ ܘܡܟܝܢ ܥ̇ܒܘܡ ܕܢܗܘܘܢ܀

19 ܠܘ ܕܒܐܡܬ ܡܢܗ ܐܢܬܘܢ، ܐܦ ܗܘ ܒܥܕܬܐ ܘܥܘܠܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܗܘܘ، ܐܝܟ ⸢ܐ̄ܝܟ ܕܠܐܠܗܐ⸣[419]. ܗ̇ܝ[420] ܕܓ̈ܒܝܐ ܘܥܕܡܘܢ[421] ܒܠܚܘܕ ܐܢܬ ܠܗ ܥܡܠܐܢܬ ܘܕܠܐ ܦܘܪܫ. ܘܠܘ ܐܦ ܡܢܗܘܬܐ ܘܡܟܝܢܘܬܐ ܕܗ̇ܘܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܗܘܢ، ܐܢܬܘܢ. ܐܠܐ ܗ̇ܝ ܕܡܟܐ ܢܗܘܐ ܐܘ ܠܐܡܬܝ، ܘܡܟܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܠܫܘܡܠܐ. ܬܫܡܫܐ ܠܟ ܕܝܢ ܕܗܘܠܝܢ ܡܢ ܠܘܬܗ ܠܐ ܚܣܪ. ܐܠܐ ܠܓ̈ܒܝܐ ܘܠܫܡܫܐ ܕܗܘܒ̈ܪܐ ܢܗܘܐ ܠܗ[422]܀ 20 ܐܢ ܒܐܢܫ، ܡܠܦܢܐ ܢܗܘܐ ܘܐܢ ܒܠܐ ܡܠܦܢܐ. ܘܕܒܟܐ ܬܫܪܝܐ ܐܘ ܒܡܟܐ[423] ܗ̇ܘ ܐܝܟܢܐ ܕܬܫܪܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܠܗ[424] ܗܕܐ ܐܦܠܐ ܗܢܝ ܕܦ̈ܓܪܝܢ. ܘܠܫܘܡܠܐ ܡܫܡܫ. ܐܦ ܗܘ ܓ̈ܒܝܐ ܐܠܗܝܐ ܕܒܗܠܝܢ܀ ܢܒܣܣܘܗ̇[425] ܕܝܢ ܠܡܠܬܐ ܗܕܐ ܘܢܚܐ ܕܒܟܐ. ܡܫܪܘܬܐ ܡܠܝܐ ܡܫܡܪܘܬܐ ܗܕܐ ܒܠ ܗ̇ܘ ܚܫܒܐ ܡܕܡܪܐ[426] ܕܒܠ܀

---

[411] ܡܦܪ ܗܝܡܢܘܬܐ B [412] ܠܗ̇ S [413] ܘܐܘ C [414] ܘܡܟܝܢ S [415] om. B C [416] ܕܓ̈ܒܐ C
[417] Inizio della lacuna in S [418] add. C ܟܕ [419] ܡܢ ܕܠܐܠܗܐ B – ܕܡܢ ܐܠܗܐ C [420] ܗܘ C
[421] ܘܥܕܡܘܢ V [422] add. V ܠܫܘܡܠܐ. ܬܫܡܫܐ ܠܟ ܕܝܢ ܕܗܘܠܝܢ ܡܢ ܠܘܬܗ ܠܐ ܚܣܪ. ܐܠܐ ܠܓ̈ܒܝܐ ܘܠܫܡܫܐ ܕܗܘܒ̈ܪܐ ܢܗܘܐ ܠܗ [423] ܡܟܐ C [424] om. C [425] ܢܒܣܣܘܗܝ B
[426] ܘܡܕܡܪܐ C

lare e comandare tramite un suono di voce [rivolgendosi] ad esseri afoni, sprovvisti anche di sensi? O invece, dove è scritto che parlò con una vedova o che le ordinò, tramite un suono di voce, di dar da mangiare al profeta — cosa che chiaramente si riferisce a ciò che [Dio] intendeva realizzare provvidenzialmente per mezzo di lei — la Scrittura chiama "comando" anche la volontà che [Dio] mise dentro di lei di compiere quell'azione. 17. O ancora: com'è che [Dio] davvero ordina ad Anna di concepire e partorire figli e figlie, dal momento che ciò non apparteneva alla volontà di lei, ma all'azione divina? O ancora: è forse per mezzo di un suono di voce che [Dio] comandò ad Assalonne e alla gente che era con lui di non accogliere il consiglio di Achitofel, dal momento che la Scrittura dice che il Signore ordinò di mandare a vuoto [il consiglio], oppure, secondo quanto sembrò a Dio, si mosse in loro il pensiero e la volontà di mandare a vuoto la cosa?

18. Tu dunque vedi come Dio, tramite esseri dotati di parola e afoni, muove e opera perché sia compiuto, senza dilazione, ciò che egli vuole. E' dunque secondo la sua volontà che sono trasformati e disposti i moti degli esseri dotati di parola e di quelli afoni, in vista di quelle realtà che Dio aveva voluto che fossero. Com'è dunque possibile che non sia Dio ad operare e a muovere, secondo la sua volontà, quelle realtà che avvengono, come correzioni o eventi favorevoli, per messo delle cose che accadono? Tutt'altro: è lui che davvero vuole e davvero lascia che esse avvengano!

19. Non che, in tal modo, da lui procedano anche la pianificazione e l'impulso relativi alle cose che avvengono — come se al solo Dio appartenga di desiderare e di permettere, semplicemente e indiscriminatamente — né [si può ritenere] che provengano da suoi interventi il [loro] numero e il [loro] ammontare. Ma il "chi" sarà [ad agire], il "quando" e il "come" sono affidati all'occasione[427]. Egli infatti non ha stabilito da se stesso lo spazio in cui queste cose [accadranno], ma [ciò] è stato da lui affidato alla volontà e al pensiero di coloro che agiscono. 20. Se ciò accadrà per mezzo di esseri dotati di parola o non dotati di parola, e di come sarà punito e da chi [lo sarà] colui che è punito, non è determinabile; né [lo è] nel caso di eventi lieti. All'occasione sottostà[428] anche la volontà divina relativa a tali cose. Dunque, l'investigare su tale parola e il [cercare di] vedere il "come" [si realizzerà], è [frutto di] un'opinione piena di follia che [tenta di scrutare] la sapiente Guida dell'universo.

---

[427] Con "occasione" traduco, qui e nei paragrafi successivi, il termine ܦܘܩܒܠܐ che potrebbe rendersi anche con "caso". Qui però l'accezione in cui è utilizzato va nel senso di "quello che accade", "l'occasione che si presenta", differendo dunque da "caso puramente arbitrario" che il nostro autore ha reso, nel primo discorso (titolo e paragrafo 34), con il sostantivo ܓܕܫܐ. [428] Letteralmente: "Serve".

21 ܗܢܐ ܗܟܝܠ܀ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܗ̈ܘܝܢ[429] ܘܒܟܝܢܐ ܕܗ̈ܘܝܢ[430] ܘܐܡܬܝ،
ܕܗ̈ܘܝܢ. ܡ̣ܟܐ ܐܠܗܐ ܒܗܘܢ ܕܐܬܐܡܪ. ܐܘ ܐܝܠܝܢ[431] ܕܡ̣ܟܐ ܐܠܗܐ
ܘܒܟܝܢܐ ܕܡ̣ܟܐ ܘܐܡܬܝ، ܕܡ̣ܟܐ ܘܒܟܠ ܕܡ̣ܟܐ. ܗ̈ܘܝܢ ܗܘܝܢ ܠܦ̈ܠܓܘܬܐ
ܐܘ ܡܕܪ̈ܘܬܐ܀ ܕܐܝܟ ܗ̇ܝ[432] ܡܕܡܟܬܐ. ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܒܬܪ ܗܘ̈ܦܟܐ
ܡܬܕܒܪ ܕܒܥܕ̈ܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܘܐܝܟ ܚܫܒܐ ܘܠܘ ܗܘ̈ܦܟܐ ܠܩܢܘܬ ܝ̣ܕܘܥܐ
ܡܬܬܚܙܝܢ ܕܐܠܗܐ܀ ܐܝܟ ܗܕܐ ܕܬܬܦܢܝ ܢܕܥܐ ܗ̇ܝ[433] ܕܗܘܘܢ
ܗܘ̈ܦܟܐ ܒܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ ܠܝ̣ܕܥܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܕܢܝܢ ܒܝܕܥܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ
ܘܡܫܘܕܥܬܐ܀

22 ܗܢܐ ܬܘܒ ܡܛܠ ܗ̇ܝ، ܕܡܕܡ ܚܕ ܐܠܗܐ ܕܐܝܠܝܢ ܗܘܝܢ. ܐܝܟܢ
ܗܘܝܢ[434] ܕܗܘܝܢ ܐܘ ܡܛܠ ܗ̇ܝ[435] ܕܡܕܡ ܝ̣ܕܥܐ ⸢ܕܐܝܠܝܢ ܢܗܘܝܢ⸣[436].
ܢܦܩܝܢ ܗܘ̈ܦܟܐ ܠܝ̣ܕܥܬܗ ܡܦܪܫܐܝܬ ܒܟܠ ܙܒܢ̈ܝܗܘܢ ܘܒܬܘܪ̈ܝܗܘܢ܀
ܕܐܝܟ ܗ̇ܝ، ܡܕܡܟܬܐ ܡܕܡ ܐܦܠܐ ܗܘ̈ܦܟܐ ܕܡܬܚܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܟܠܗܘܢ ܕܡܢ ܝܐܕܝܢ ܡܬܦܪܫܢ. ܒܗ̇، ܕܠܗܘܡܟܐ[437] ܕܒܗܝ ܝ̣ܕܥܬܗ.
ܘܟܠ ܗܢܐ ܕܠܗܘܡܟܠ ܘܐܡܬܝ، ܕܠܗܘܡܟܠ ܡ̣ܟܐ. ܘܗܕܐ ܠܐ ܗܘܬ
ܕܫܒܚܬܐ. ܫܒܚܬܐ ܕܝܢ ܒܟܠ ܗܢܐ ܕܗܦܟܐ. ܬܫܡܫܬܐ ܕܠܗ̇ ܢ̣ܦܠܐ.
ܘܠܐ ܠܗܘܡܟܠܐ ܡܬܕܒܪܐ ܒܡܫܘܬܦܐ ܕܦܘܪ̈ܫܢܘܗܝ[438]. ܐܠܐ ܠܟܠ
ܗܘ̈ܦܟܝܢ ܐܝܟ ܝ̣ܕܥܬܗ[439] ܡܬܚܫܒܐ ܠܗ[440]. ܘܗ̇ܝ، ܡܕܡܟܬܐ ܕܫܒܚܬܐ
ܡܬܐܡܪܐ܀ 23 ܐܝܟܢ ܗܕܐ ܐܚܪܬܐ. ܡܕܡ ܟܠܗܘܢ ܒܬܫܡܫܬܐ
ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܬܢܝܢ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܡܕܡ ܝ̣ܕܥܬܗ ܝ̇ܕܥ ܘܠܝ̣ܕܥܬܗ
⸢ܡܬܕܒܪܝܢ. ܘܬܫܡܫܬܐ ܕܫܒܚܬܗ ܢܦܠܢ⸣[441]. ܟܠܗܘܢ ܕܐܟܡܐ، ܡܠܦܢܐ
ܘܡܪܥܝܢܐ ܡܦܪ̈ܫܐ. ܟܠ ܕܡ̣ܟܐ ܠܡ ܡܛܠܐ ܚܟܡ. ܐܦ ܗܕܐ ܐܚܪܬܐ
ܐܡܪܝܢܐ ܒܕܒܠ. ܠܘ ܟܠ ܕܡ̣ܟܐ ܡܛܠܐ ܚܟܡ. ܐܠܐ ܟܠ ܕܡ̣ܟܐ[442] ܒܗ
ܠܘ ܫܬܐܝܬ ܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܡ̣ܟܐ ܗܘܝܢ ܕܗܘܝܢ. ܐܠܐ ܕܠܐ ܫܘܪ،
ܝ̣ܟܐ[443] ܒܐܝܠܝܢ ܕܡ̣ܟܐ. ܘܐܟܘܬܐ ܕܠܘ ܫܬܐܝܬ ܝ̣ܟܐ ܡܕܡ. ܐܦܠܐ
ܦܐܫ ܡܕܡ[444] ܡܢ ܟܠ ܕܡ̣ܟܐ܀

24 ܒܕܒܠ ܟܠ ܕܡ̣ܟܐ ܡܛܠܐ ܗ̇ܘܐ. ܝ̣ܕܥܬܗ[445] ܕܡܛܠܐ ܗܘܐ
ܚܟܡܐ[446]. ܫܠܝ ܝ̣ܕܥܬܐ ܠܒܪ ܗܦܟܝܢ ܒܡܬܬܐ ⸢ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ⸣[447] ܕܒܡܫܠܐ
ܫܥܬܬܐ ܕܡܥܡܪܐ ܗܦܟܝܢ. ܗܘܘ ܕܝܢ ܗ̇، ܕܦܫܛ ܡܛܠܐ ܗ̇ܘ،[448] ܕܐܡܪ

---

429 ܕܗܘܝܢ B 430 ܕܗܘܝܢ B 431 ܒܐܝܠܝܢ C 432 ܗ، B 433 ܗ̇، B C 434 ܒܗܘܢ C 435 ܗ، C
436 ܒܐܝܠܝܢ ܕܢܗܘܝܢ C – fine della lacuna in S 437 ܕܠܗܘܡܟܠܐ S 438 ܕܦܘܪܫܢܘܗܝ B 439 ܝ̣ܕܥܬܗ B C 440 ܠܗ̇ B C 441 om. B C 442 ܕܡ̣ܟܐ S 443 ܡ̣ܟܐ S 444 om. B C 445 ܕܝ̣ܕܥܬܗ B C
446 ܚܟܡܝܢ B C 447 ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ C 448 ܘܗ، C

21. Cosa allora[449]? Tutte le cose che sono, come sono e quando sono, Dio le vuole secondo quanto si è detto? Oppure si realizzano [solo] quegli eventi favorevoli o quelle azioni di correzione che Dio vuole, come vuole, quando vuole e per mezzo di chi vuole? Nel primo caso, dunque, Dio è guidato, nel cosa e come vorrà, [stando] dietro alle azioni che vengono compiute; e non sono le azioni ad essere mosse dalla volontà di Dio. Nel secondo caso, invece, è chiaro che queste azioni, nelle loro varietà, sono amministrate dalla volontà di Dio, circa il tempo, lo spazio e il numero.

22. Cosa ancora? Conoscendo Dio già in anticipo le cose che sono, ha acconsentito che accadessero? Oppure, volendo [egli] in anticipo che queste accadessero, le azioni si sono conformate alla sua volontà, una per una, secondo tutti i loro impulsi e le loro pianificazioni? Nel primo caso, non sono neppure azioni di sapienza tutte quelle che sono a noi dispensate, per il fatto che la sua volontà è guidata dall'occasione[450]; e [quindi egli] vuole tutto quello che accade e quando accade, realtà che non è propria della sapienza. La sapienza, infatti, in tutto ciò che fa, si attiene al proprio spazio e non è guidata dall'occasione nella realizzazione dei suoi interventi, ma in ogni azione [che fa], questa è determinata in base alla sua volontà: questo è detto [essere] il principio della sapienza. 23. Nell'altro caso, invece, tutte le cose si muovono nello spazio [definito] da Dio e, a loro tempo, hanno inizio secondo la sua volontà e sono guidate dalla sua volontà; e si attengono allo spazio della sua sapienza tutte le realtà che [Dio] dispensa per mezzo di esseri dotati di parola o afoni. Dice, infatti, [la Scrittura]: *Tutto ciò che vuole, il Signore lo compie*[451]. Ma anche questo è detto ancora con termini umani! Non è che il Signore opera tutto ciò che vuole. Ma [riguardo a] tutto quello che ha voluto, per il fatto che [egli] le cose non è che le vuole solo ora, man mano che vengono all'esistenza, ma da sempre[452] ha voluto le cose che ha voluto — così che non vi è nulla che [egli] abbia voluto solo ora — neppure recede da qualcosa di tutto ciò che ha voluto.

24. Perciò, tutto ciò che il Signore ha voluto, esiste. La volontà del Signore è opera. Tuttavia, invece [di parlare] di volontà, nelle Scritture si parla di tutte queste realtà i cui nomi corrispondono alla varietà delle necessità. Vi è cioè un [passo] dove [si dice] che "il Signore comandò", un altro dove "il Signore disse", un altro dove "fece", un altro dove "farò"; o

---

[449] Nei tre manoscritti che riportano questo passo (S qui è in lacuna) l'espressione "Cosa" (in B e C) o "Cosa allora" (in V) è messa in evidenza tramite due segni di pausa maggiore (⁘). Si tratta evidentemente di un punto e di una domanda cruciali nell'argomentazione. [450] Si veda la n. 427. [451] Sal 135,6; cf. anche 115,3. [452] Letteralmente: "Senza inizio".

ܡܪܝܐ ܗܘ ܕܫܒܪ ܗܘ ܕܐܬܒܪ. ܘܦܬܓܡܗ ܕܡܪܝܐ ܘܡܠܬܗ ܕܡܪܝܐ ܘܡܪܒܐ ܕܟܠܗܝܢ. 25 ܣܠܩ ܕܐܡܪ ܕܝܕܥܐ ܕܠܐ ܥܡܪ. ܘܗܘ̇ ܒܟܠܗܝܢ ܐܡܪ ܒܟܠܐ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ. ܠܐܠܗܐ ܩܪ[453] ܗ̇ܘ ܕܝܕܥܐ[454] ܟܠܗܘܢ. ܦܘܩܕܢܐ[455] ܠܘܬ ܫܘܠܛܢܐ ܕܟܠ ܡܕܡ. ܠܒܪܢܫܐ ܕܝܢ ܠܐ ܦܩܕ ܝܕܝܥܘܗܝ ܟܠܗܘܢ ܠܫܘܠܛܢܐ ܕܗܘܦܟܝܗܘܢ. ܐܠܐ ܒܗ[456] ܝܕܥܬܐ ܒܒܝܢ ܬܒܥܬܐ ܡܬܬܪܥܝܢܘܬܐ ܕܝܢ ܗܘܦܟܐ ܘܗܘܦܟܐ ܘܪܘܚܐ ܘܡܫܚܠܦܐ ܕܠܬܗܘܢ ܕܝܢ̈ܘܬܐ. ܘܗܘܝܢ ܠܒܪܝܐ ܐܬܝܐ ܒܟܪܐ ܕܝܢܗ. ܘܕܝܢܐ ܐܡܪܝܢܐ ܐܦ ܡܠܠܝܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ. ܘܚܝܢ ܒܒܝܫܬܐ ܬܘܒ ܕܒܗܪܡܢܐ ܬܒܥܝܢ܀

26 ܠܐܠܗܐ ܕܝܢ ܠܬܘܗ̇ ܗ̇ܘ ܕܠܫܘܠܛܢܐ[457] ܕܝܕܥܗ ܬܘܒ ܡܬܬܪܥܝܢܘܬܐ ܒܝܫܬܐ ܘܗܘܦܟܐ ܡܫܚܠܦܐ ܕܠܗܝܡܢܘܬܐ. ܘܒܗ ܗܘܦܟܐ ܡܬܬܠܝܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܕܒܪܢܫܐ ܘܒܪܝܐ ܐܬܝܗ̇. ܐܘ ܗ̇ܘ ܕܗܘܝܘܗܝ ܕܒܬܠܬܐ ܩܢܘܡܝܢ. ܐܠܗܐ ܩܪ[458] ܐܒܝܐ ܕܝܕܥܗ ܗܟܢ ܟܠܗܘܢ ܠܗ̇ ܕܝܠܬܐ ܠܐܦܝ̈ܛܪܘܦܐ ܗܠܝܢ ܡܪܝܐ ܒܪܝܫܬ ܒܥܠܡܐ ܩܡ ܠܐ ܡܕܡ ܠܗܘܢܐ. ܝܕܥܬ ܠܗ ܘܟܠ ܡܕܡ ܡܢ ܩܕܡܝܢ. 27 ܗܟܢ ܐܬܘܗܝ ܝܕܥܗ. ܫܘܠܛܢܐ ܕܟܠ ܗܘܦܟܝܢ[459] ܠܘܬ ܫܘܠܛܢܐ[460] ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܫܘܒܚܐ ܕܫܡܫܬܗܘܢ ܘܟܠ ܕܗܘܝܐ ܕܒܪܝܬܐ. ܘܡܕܡ ܕܝܕܥܐ ܕܗܘܝܐ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ. ܐܠܐ ܗܘܝܐ ܗ̇ܘܐ܀ ܝܕܥܐ ܐܝܟ ܕܠܐܠܗܐ ܕܗܘܝܐ[461] ܠܦܘܩܕܢܐ. ܘܠܝܕܥܬܗ ܐܫܬܡܫܘ ܒܢܝ̈ܐ ܕܠܐ ܬܘܒܗܘܢ. ܘܒܪܝܬܐ[462] ܕܐܬܚܫܒܬ ܠܗ̇[463] ܗܕܐ[464] ܘܟܠܗ ܐܦܝ̈ܛܪܘܦܐ ܫܘܠܛܢܐ ܕܠܒܪ ܡܢ ܒܪܝܐ ܘܐܦܝܛܪܘܦܐ ܠܒܪܝܬܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܘܡܦܩܬ ܠܗ ܕܝܕܥܐ ܟܠܗܘܢ܀ 28 ܝܕܥܐ ܬܘܒ ܘܐܬܟܠܟܠܘ ܠܒܢܝܐ ⌈ܕܡܬܒܪܢܐ. ܘܡܟܠܗ ܡܬܚܝܠ ܡܬܚܬܐ ܕܠܒܢܝܐ⌉[465] ܕܠܐ ܒܒܢܝܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ⌈ܘܡܬܚܝܠ ܬܘܒ ܘܡܟܠܗ ܡܬܚܬܐ ܕܠܒܢܝܐ ܡܫܠܡܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܒܢܝܐ⌉[466] ܝܕܥܐ ܬܘܒ ܘܢܣܒܬ ܢܘܪܐ ܟܠ ܗܘܦܟܐ. ܘܗܦܟܬ[467] ܒܗܘܢ ܡܢ ܥܠܝܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ܝܕܥܐ ܬܘܒ ܘܐܬܡܢܥ ܠܗܘܢ ܕܦܪܚܘܢ ܘܕܡܝ̈ܪܐ. ܡܛܠ ܕܒܗܕ ܐܬܬܐ ܒܫܬܗܘܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ܝܕܥܐ ܘܐܬܡܠܠ ܡܢܟܐ ܘܡܒܪ ܡܬܠ ܒܥܡܐ. ܘܒܗܢ ܠܒܝ̈ܪܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ܝܕܥܐ ܬܘܒ ܘܐܬܝܠܕܬ ܐܢܬܐ. ܘܡܟܠܬ ⌈ܠܕܒܝܬ ܕܬܚܘܢ⌉[468] ܘܐܟܒܝܪ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ 29 ܝܕܥܐ ܘܐܬܘܕܬ ܡܬܚܠ[469] ܠܡܐܬܝܢ ܘܫܟܡܝܢ ܒܒܝ̈ܢ ܢܘܪܐ

[453] ܩܪ B C V [454] ܕܝ̈ܕܥܐ B C V [455] ܦܘܩܕܐ B [456] om. S [457] ܕܫܘܠܛܢܐ C [458] ܩܪ B C
[459] ܗܘܦܟܝܢ S [460] ܫܘܠܛܢܐ C [461] ܘܗܘܝܐ B C [462] ܘܒܪܝ̈ܬܐ B C [463] ܠܗ S [464] ܠܗܕܐ B C
[465] om. S [466] om. B C V [467] ܗܦܟܬ C [468] ܠܕܒܝܬ S B C – c.P. [469] ܡܬܚܠ B

ancora [si parla] di "sentenza del Signore" o "parola del Signore", e di tutte le altre [realtà]. 25. Invece di dire che [Dio] ha voluto da sempre[470] e che [le cose] sono avvenute a loro tempo, la Scrittura dice tutto ciò [che abbiamo ricordato]. A Dio, infatti, per compiere qualsiasi cosa, basta il solo voler[lo]. Alle creature, invece, non basta la loro sola volontà per compiere le loro azioni; ma, insieme alla volontà, hanno bisogno di un aiuto, [vale a dire] un impulso relativo alle azioni, al comportamento e ad un moto proprio, in vista di quanto [è perseguito]. Allora si giunge al perfetto compimento della cosa. Io parlo di realtà spirituali — benché [ciò che ho detto] sia ben al di sotto dell'oggetto — ma intanto noi uomini ci affatichiamo ancora nelle realtà corporali[471].

26. Quanto a Dio, non è possibile che, in vista del compimento della sua volontà, cooperi un impulso naturale o un comportamento proprio di qualcuno, [tesi] alla realizzazione, perché l'azione giunga a compimento. Ciò infatti è proprio degli esseri plasmati e creati, o di coloro che sono obbligati a far uso della parola. Di Dio, invece, dal momento che la sua sola volontà gli è stata sufficiente a produrre gli elementi primordiali, all'inizio, nel silenzio, [portandoli] dal nulla all'esistenza, è detto: "Hai voluto, e tutto esiste davanti a te"[472]. 27. Questa è la sua volontà: il compimento di ogni azione da parte delle varie specie di esseri dotati di parola e la trasformazione dei loro pensieri, anche circa la condotta della creazione. E ciò che ha voluto che fosse, non lo fa, ma è! Volle, per così dire, che ci fosse il diluvio, e gli elementi naturali eterni[473] obbedirono alla sua volontà: nel tempo in cui essa si manifestò, gli elementi ricevettero una trasformazione al di fuori della loro abitudine e riversarono il diluvio sulla creazione, come è scritto[474]. E [a Dio] bastò solo che [lo] volesse! 28. Volle, ancora, e furono confuse le lingue sulla torre [di Babilonia]: all'istante ricevettero la conoscenza di lingue cui non avevano l'abitudine, come è scritto, e ancora all'istante ricevettero la conoscenza di lingue [che erano state] trasformate, al di fuori della natura[475]. Volle, ancora, e scese un fuoco sui Sodomiti, e all'istante s'infiammò contro di essi, come è scritto[476]. Volle, ancora, e si ostinò il cuore del Faraone e degli Egiziani, affinché [Dio] compisse segni in mezzo a loro, come è scritto[477]. Volle, e il mare si divise, e Israele attraversò all'asciutto, mentre [il mare] coprì gli Egiziani, come è scritto[478]. Volle, ancora, e la terra si squarciò e inghiottì quelli della casa di Datan e Abiram, come è scritto[479]. 29. Volle, e all'istante il fuoco dei loro incen-

---

[470] Letteralmente: "Senza inizio". [471] Letteralmente: "In ciò che è nelle membra". [472] Cf. Gdt 9,4; Sal 33,9; Gn 1,14. [473] Letteralmente: "Senza inizio". [474] Cf. Gen 7,17-20. [475] Cf. Gen 11,1-9. Probabilmente si riferisce al fatto che in un primo tempo agli uomini era stato dato di parlare un'unica lingua e che in seguito fu introdotta la confusione degli idiomi. [476] Cf. Gen 19,23-25. [477] Cf. Es 7-14. [478] Cf. Es 14,15-31. [479] Cf. Nm 16,31-32.

ܕܦܘܪܩܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܢܦܩܬ ܢܘܪܐ ܡܢ ܓܘ
ܡܕܒܚܐ ܘܐܟܠܬ ܠܬܪܝܢ ܒܢܝ ܐܗܪܘܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ ܗܟܐ ܘܢܚܬ
ܡܢܐ ܫܒܝܬܐ ܕܬܫܡܫܬܐ. ܘܬܐܟܘܠ ܕܠܐ ܒܟܠܗ ܠܥܡܐ ܐܝܟ
ܕܟܬܝܒ܀ ܗܟܐ ܘܡܒܠܥ ܠܡܥܕܪܢܗܘܢ ܬܫܘܒܚܬܐ ܥܡ ܡܘܗܒܬܗܘܢ.
ܘܩܘܡܘ ܕܠܐ ܫܘܒܠ[480] ܥܢܢܐ ܐܘܪܚܝܢ܀ ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܢܦܩܘ ܡܢܢܐ ܡܢ
ܒܐܦܐ ܡܫܝܚܬܐ ⌝ܠܒܪ ܡܢ ܚܢܢܐ. ܘܗܘܘ ܕܪܓܐ ܒܐܪܒܥܐ ܡܫܝܚܬܐ⌜[481]
ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܀ 30 ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܐܬܚܙܘ ܒܗܘܢ ܫܘܩܬܐ. ܘܡܠܠܘ
⌝ܠܗܝܟܠܐ ܕܒܗܘܢ⌜[482]܀ ܗܟܐ ܘܡܠܠܘ ܫܠܝܐ ܕܐܘܚܕܬܐ. ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܢ
ܩܕܡܝܐ ܠܐ ܪ̈ ܒܥܘܕܐ ܘܒܫܘܠܡܗ ܡܢܗ[483] ܫܘܠܛܢܐ ܠܡܬܩܢܘ ܘܠܒܪܢܝܐ܀
ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܐܫܬܠܛܘ ܠܐܢܫܐ ܕܒܢܝܢܐ. ܘܢܪܒܘ ܗܘ ܒܐܟܐ ܕܒܗܘܢ
ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܚܝܠܘܬܗܘܢ܀ ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܐܬܚܝܠ ܡܚܝܠ[484] ܒܒܢܝܐ
ܕܥܢܝܕ. ܘܐܬܚܝܠ ܘܥܒܕ ܒܢܝܐ ܕܠܡܘܠܟܢܐ. ܘܠܘܗ ܠܗܘ ܕܟܠ ܡܢܗ.
ܘܡܢ ܠܬܘܗ ܟܠ܀ 31 ܗܟܐ ܘܢܦܠܬ ܕܠܬܗܘܢ ܟܠ ܒܢܝܢܐ ܠܟ ܕܡܨܥܝܘܬܐ.
ܘܒܘܠ[485] ܡܢ ܥܡܡܗܘܢ ܘܒܪܒܘ ܡܪܕܡܝܗܘܢ܀ ܗܟܐ ܬܘܒ ܘܐܬܚܫܒܘ
ܒܡܠܟܐ[486] ܘܥܒܕܘ ܐܝܟܢ. ܘܬܘܒ ܐܬܬܩܢܘ ܒܗܘܢ ܫܥܒܕܐ ܐܝܟ
ܕܗܟܐ. ܘܒܐܠܨܢܐ ܥܒܕܘ ܐܝܟܢ ܥܒܕܝܗܘܢ. ܐܝܟܐ ܠܡ ܐܥܒܕܬ ܐܝܟܢ
ܠܒܢܝ ܡܨܪܝܢ ܠܥܡܬ ܒܡܠܟܐ[487]. ܘܐܝܟܐ ܐܥܒܕ ܐܝܟܢ ܠܐܒܗܬܗܘܢ ܘܠܐ
ܐܘܕܥ ܒܢܝܗܘܢ ܬܡܢ܀

32 ܘܒܪܘ ܐܫܝܢܬܐ ܕܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܕܠܟܠܐ ܚܙܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܦܘܬ
ܫܥܒܕܐ ܐܥܢܝܐ ܗܘܬ. ܐܘ ܗܢܘܢ ܡܦܪܢܐ ܠܦܘܬ ܬܫܡܫܬܐ ܕܗܟܢܐ
ܐܠܗܐ ܐܬܬܪܝܘ ܘܐܬܚܙܝܘ. ܠܗܘܢܐ ܕܡܦܪܢܐ ܗܟܢܐ[488]
ܕܐܠܗܐ ܢܦܩ[489]. ܐܘ ܠܗܟܢܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘܢܐ[490] ܕܡܦܪܢܐ܀ ܕܐܝܢ
ܗܝ[491] ܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܡܕܡ ܡܕܡ ܕܟܠܗ ܠܡܦܪܢܐ ܗܟܐ ܐܠܗܐ ܘܠܐ
ܡܕܡ ܕܗܟܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܬܪܗ ܒܡܦܪܢܐ. ܐܝܢܐ ܗܪܐ ܥܒܕܐ
ܕܢܬܪܝܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܕܢܟܝܐ ܡܕܡ ܕܗܝ ܐܫܝܢܬܐ ܥܒܕܐ ܕܠܘܬܐ
ܕܡܦܪܢܐ ܬܫܡܫܬܐ ܐܠܗܐ ܡܕܒܪ ܒܗܘܢ ܒܡܦܪܢܘܬܗܘܢ[492]. 33 ܐܝܟܐ
ܠܡ ⌝ܦܩܕ ܐܝܟܐ⌜[493] ܐܬܚܙܝ[494] ܡܪܢܐ. ܘܢܣܒܘܢ ܘܢܬܟܬܫܘܢ ܒܡܕܒܪܢ܀
ܘܗܝ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܘܗܠܝܢ ܕܠܥܠ. ܗܠܝܢ ܘܗܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܐܝܬܐ ܐܝܟܐ ܒܠܝܢ[495]܀
ܘܗܝ ܕܠܐ ܬܕܥܠ ܡܢܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܐܝܟܐ ܒܡܢܝܢ ܐܝܟܐ. ܘܐܝܟ ܠܐ

---

480 ܫܘܒܠ B – ܫܘܒܠܐ C 481 om. B C 482 ܗܝܟܠܐ ܕܒܗܘܢ C 483 ܢܡܗ B 484 ܡܚܝܠ B 485 ܘܒܠ C 486 ܒܡܠܟܐ S 487 ܒܡܠܟܐ S 488 om. C 489 ܢܦܩ S 490 ܗܘܢܐ B C 491 ܗܘ C 492 ܒܡܦܪܢܘܬܗܘܢ V 493 ܦܩܕܢܐ S 494 ܐܬܚܙܝ B – c.P. 495 ܒܠܝܗܘܢ B C

sieri bruciò duecentocinquanta uomini, come è scritto[496]. Volle, ancora, e uscì un fuoco da dentro il santuario e divorò i due figli di Aronne, come è scritto[497]. Volle, e scese la manna, nutrimento mirabile, e nutrì il popolo senza fatica, come è scritto[498]. Volle, e i loro vestiti crebbero insieme alla loro statura e rimasero inconsunti per quarant'anni[499]. Volle, ancora, e uscì acqua dall'arida roccia, contro natura, e scorreva sulla terra arida, come è scritto[500]. 30. Volle, ancora, e si scatenarono contro di loro i serpenti, e ne uccisero molti[501]. Volle, e ricevettero la forza della guarigione attraverso un serpente [fatto] di materiali insensibili, la cui vista diede la guarigione al corpo e al pensiero[502]. Volle, ancora, e furono consegnati in mano ai Cananei che ne sterminarono molti, a dimostrazione della loro debolezza[503]. Volle, ancora, e all'istante si rafforzò la parte di Israele, mentre si indebolì e fu assoggettata la parte avversaria, e appresero a suo riguardo che tutto [viene] da lui e da presso di lui [viene] ogni cosa[504]. 31. Volle, e il timore di loro cadde su eroi famosi, [questi] furono sconvolti all'udire di loro e piegarono le ginocchia davanti a loro[505]. Volle, ancora, e i popoli si radunarono e li deportarono; quindi pose in essi un pensiero secondo il suo volere, e i loro deportatori li rimandarono con onore. [Dio] dice infatti: *Io ho deportato i* figli di Israele *in mezzo ai popoli e io li radunerò nella loro terra e non ne abbandonerò là [neppure uno]*[506].

32. E vi sono molti altri [esempi] simili a questi. Dal momento che nessuna di queste cose accadde secondo un pensiero umano, tali azioni o furono mosse e portate a compimento nello spazio[507] della volontà divina — e dunque la volontà di Dio si adegua all'origine di [tali] azioni —, oppure l'origine delle azioni è nella volontà [stessa] di Dio. Nel primo caso, dunque, ciò che sta per accadere lo ha voluto Dio, ma nulla di quello che Dio ha voluto si è poi [tradotto] in una pianificazione delle azioni [concrete]. Se però quest'ultima [possibilità] sarebbe ignobile da essere pensata riguardo a Dio, è invece notoriamente vera la seconda [ipotesi], vale a dire che è la regola[508] divina a guidare l'impulso delle azioni all'interno di coloro [che le fanno]. 33. È detto infatti: *Io do un comando, dice il Signore, e ritorneranno e combatteranno* contro di voi[509]. E laddove [si dice]: Hai temuto questo e quello, e io faccio venire su di te questo o quel-

---

[496] Cf. Nm 16,35. [497] Cf. Lv 10,1-2. [498] Cf. Es 16; Nm 11,4-9; Dt 8,3.16. [499] Cf. Dt 8,4; 29,4. [500] Cf. Es 17,1-7; Nm 20,1-11; Dt 8,15. [501] Cf. Nm 21,6. [502] Cf. Nm 21,9. [503] Cf. Nm 14,44-45. [504] Cf. Es 17,11. [505] Cf. Gs 10,1-2. [506] Ez 39,28. [507] Con "spazio" traduco qui il termine siriaco ܬܚܘܡܐ, che può essere reso anche con "limite", "confine" e in taluni casi "regola". In questa prima ipotesi l'autore prospetta la possibilità che le azioni di cui sta parlando non siano effetto immediato e diretto della volontà di Dio (questa sarà la seconda ipotesi), ma solo avvengono all'interno di uno spazio delimitato da tale volontà. [508] Il termine impiegato è ancora ܬܚܘܡܐ; si veda la nota precedente. [509] Ger 34,22. [510] Cf. Dt 28,60; Ez 11,8.

ܡܫܡܫ ܠܡܘܕܘܬܟ܀ ܗܘ̇ ܕܡܫܪܐ ܐܢܐ ܠܡܡܠܠ ܕܥܠܬܟ ܘܥܒܕܘܬܟ ܥܠ
ܥܠܘܗܝ ܚܡܝܡܐ[511] ܕܬܫܡܫܬ ܥܕܬܐ. ܘܕܝܪܝܐ ܕܠܐ ܐܘܣܦܐ[512] ܢܛܪܐ܀
34 ⌈ܗܟܢܐ ܡܟܝܠ⌉[513] ܥܒܕ ܠܟܠܐ ܘܗܘܐ ܟܠܗ ܢܦܫܗ ܒܫܠܡܘܬܐ ܕܐܬܕܒܪ[514].
ܕܠܚܬܐ ܐܘ ܚܫ̈ܬܐ[515] ܟܠܗ̇ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܒܪܢܫܐ ܡܛܝ. ܐܘ ܕܡܫܡܫ
ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ ܚܕ ܡܢ ܙܒܢܐ ܕܒܪܝܬܐ܀ ܕܠܡܐ ܡܢ ܢܦܫ ܐܡܪܬ ܗܠܝܢ.
ܐܘ ܥܒܪ[516] ܝܕܥܐ. ܐܠܐ[517] ܠܡܡܠܠ ܗܠܝܢ ܐܦܠܐ ܐܢܐ ܕܐܝܟ ܡܪܝ
ܡܬܦܝܣܢܐ ܕܢܣܒ ܐܝܟ ܕܢܐ ܐܢܐ. ܐܘ ܕܢܬܦܠܓ[518] ܐܝܟ ܥܒܕܐ.
35 ܒܗ̇ ܕܡܢ ⌈ܡܫܘܕܥܘܬܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ⌉[519] ܘܡܢ ܢܝܚܐ ܘܡܢ ܒܘܣܡܐ
ܐܬܓܠܝܬ ܢܗܝܪܘܬ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ⌈ܐܬܗܡܟܢ ܥܠܘܗܝ ܥܡܠܩܝ. ܘܡܢ
ܐܠܗܐ⌉[520] ܐܦ ܢܦܪܘ ܘܚܟܡ ܫܠܡܘܬܟ ܕܟܠ ܒܢܝܢ. ܘܡܢܝܢ ܒܪ ܦܚܕ
ܐܘܡܢܬ ܢܣܒܪ ܒܪ ܒܪܢܫܐ ܡܢܗ ܕܡܫܟܚ. ܐܦܠܐ ܒܪ ܫܠܡܘܬܐ
ܡܬܐܡܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܐܢ[521] ܡܫܡܫ ܬܘܕܝܬܐ ܘܩܘܪܒܐ
ܕܟܘܬܗ܀ ܘܗܠܝܢ ܢܗ̈ܘܝܢ[522] ܠܦܘܫܩܐ ܡܫܝܚܐ ܕܗܘܝܢ ܕܡܫܡܠܝܢ܀

511 ܚܡ̈ܝܡܐ S 512 ܬܘܣܦܬܐ V 513 ܡܟܝܠ ܗܟܢܐ S 514 ܕܐܬܕܒܪ B C 515 ܕܚܫ̈ܬܐ B 516 ܥܒܕ S 517 ܐܠܗܐ B C 518 ܢܬܦܠܓ B C 519 ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ ܡܫܘܕܥܘܬܐ C 520 om. V 521 om. C 522 ܢܗܘܝܢ B

lo[510]. E il [passo]: *Non temerli perché io sono con te e nessuno potrà farti del male*[523]. E il [passo]: *Io comincio a porre il timore di te e il tremore di te su tutti i popoli che sono sotto il cielo*[524]; e [ci sono] altri [passi] su cui non mi dilungherò oltre.

34. Chi dunque è [così] infantile di cuore e così sprovvisto di conoscenza a proposito di tutto ciò, da dire che i benefici e le angustie vengono agli uomini indipendentemente da Dio? O che è privo del sostegno [divino] anche uno solo dei moti della creazione? Non che io abbia detto da me stesso queste cose, oh [uomo] dal pensiero infantile! Ritengo, invece, che a ciò neppure colui che è molto insolente acconsente ad opporsi o a restare dubbioso come un bambino. 35. Questo perché è sulla base di testimonianze ben note, dell'esperienza e dell'investigazione che è stato chiaramente mostrato come tutte queste varie realtà sono confermate da Dio [stesso]: che da Dio [viene] il nostro essere custoditi e da lui il nostro essere consegnati a tutti i nostri mali[525]. [Solo] allora accade, cioè [solo allora] oserà toccare l'uomo, qualcosa che rechi angustia. Tuttavia, neppure si dica che l'essere consegnati [al male] è [opera] di Dio, ma innanzitutto sia confessata la custodia che [viene] da lui!

Queste cose saranno [sufficienti] per l'utile persuasione di quanti interrogano.

---

523 At 18,9-10. 524 Dt 2,25. 525 Sull'essere consegnati al male e l'essere custoditi, si veda anche l'inizio e la fine del discorso precedente.

BIBLIOGRAFIA

Assemani, *BO* = J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III/1. *De Scriptoribus Syris Nestorianis*, Romae 1725.

Baumstark, *GSL* = A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.

Bedjan, *Mar Isaacus* = P. Bedjan (ed.), *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Parisiis – Lipsiae 1909 (1908 secondo l'iscrizione in siriaco).

Bettiolo, *Discorsi spirituali* = P. Bettiolo (ed.), *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali e altri opuscoli*, Bose 1985².

Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques* = F. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*, Paris 1997.

Brock, *The Second Part* = S. Brock (ed.), *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV-XLI*, Lovanii 1995 (CSCO 554/Syr. 224, 555/*Syr. 225*).

Chabot, "Isaac de Rabban Isho" = J.-B. Chabot, "Isaac de Rabban Isho, moine nestorien", in *Mus* 59 (1946), pp. 345-351.

Chabot, "Notice sur deux manuscrits" = J.-B. Chabot, "Notice sur deux manuscrits contenant les œuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh", in *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres* 43 (1943), pp. 43-76.

Chabot, "Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya" = J.-B. Chabot, "Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun (chapitre VI)", in *ROC* 3 (1898), pp. 77-121.

Chialà, *Dall'ascesi eremitica* = S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.

Chialà, *Terza collezione* = S. Chialà (ed.), *Isacco di Ninive. Terza collezione*, Lovanii 2011 (CSCO 637/Syr. 246, 638/*Syr. 257*).

Desreumaux, *Répertoire* = A. Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris 1991.

Fiey, *Assyrie Chrétienne* = J.M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I-III, Beyrouth 1965-1986 (Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 22; 23; 42).

Haddad – Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts* = P. Haddad – J. Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts*, Baghdad 1988 (in arabo).

de Halleux, "Les manuscrits *CSCO*" = A. de Halleux, "Les manuscrits syriaques du *CSCO*", in *Mus* 100 (1987), pp. 35-48.

Isaac, "Les manuscrits " = J. Isaac, "Les manuscrits syriaques du Couvent des moines chaldéens à Bagdad – Iraq", in H.J.W. Drijvers – R. Lavenant – C. Molen-

berg – G.J. Reinink (edd.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma 1987, pp. 453-455 (OCA 229).

Kessel – Sims-Williams, "The *Profitable Counsels*" = G. Kessel – N. Sims-Williams, "The *Profitable Counsels* of Šemʿōn d-Ṭaibūtēh. The Syriac Original and its Sogdian Version", in *Mus* 124 (2011), pp. 279-302.

van Lantschoot, *Inventaire* = A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490 [lege 460] - 631), Barberini Oriental et Neofiti*, Città del Vaticano 1965.

Mingana, *Catalogue* = A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, I. *Syria and Garshûni Manuscripts*, Cambridge 1933.

Reinink, "The East Syrian Monk" = G.J. Reinink, "The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters", in M. Tamcke (ed.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamiche Mystik im Orient*, Wiesbaden 2010 (Göttinger Orientforschungen I/38), pp. 61-70.

Sachau, *Die Handschriften* = E. Sachau, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II. *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin 1899.

Sbath, *Traités religieux* = P. Sbath (ed.), *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII*[e] *siècle) par Ibn as-Salt (IX*[e] *siècle)*, Le Caire 1934.

Scher, *Catalogue Séert* = A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques*, Mosul 1905.

Scher, "Étude supplémentaire" = A. Scher, "Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux", in *ROC* 11 (1906), pp. 1-33.

Scher, "Notice Diarbékir" = A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'Archevêché chaldéen de Diarbékir", in *Journal Asiatique* s. X, 10 (1907), pp. 331-362, 385-431.

Scher, "Notice Mardin" = A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'Évêché chaldéen de Mardin", in *Revue des Bibliothèques* 18 (1908), pp. 64-95.

Scher, "Notice Mossoul" = A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul", in *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), pp. 237-260.

Scher, "Notice Notre-Dame-des-Semences" = A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Couvent des chaldéens de Notre-Dame-des-Semences", in *Journal Asiatique* s. X, 7 (1906), pp. 479-512; 8 (1906), pp. 55-82.

Troupeau, "Note sur les manuscrits" = G. Troupeau, "Note sur les manuscrits de Séert conservés à la Bibliothèque nationale de Paris", in *Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes*, Paris 1964, pp. 307-308.

Vosté, *Catalogue Notre-Dame des Semences* = J. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, Roma – Paris 1929.

Wright – Cook, *Catalogue* = W. Wright – S.A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge* I, Cambridge 1901.

Summary

Biographical sources for Isaac of Nineveh, or Isaac the Syrian, are not very clear about how much he wrote. They speak generally about various "tomes" or "parts". Some of them specify "five" or "seven", without, however, telling us exactly what these parts consisted in. In one case, however, we have an interesting indication: a certain Daniel Bar Tubanita is supposed to have written a rebuttal to the "Fifth volume" of Isaac the Syrian.

The manuscript tradition has transmitted to us: a *First Collection*, known from antiquity and translated into almost all the languages of Christendom; a *Second Collection*, which consists of four *Centuries of knowledge* and other homelies, discovered in the 1980s by Sebastian Brock and partially published; and a *Third Collection*, likewise recently discovered and published. Finally, four fairly recent manuscripts contain two discourses, which they present as extracts from the "Fifth part" of Isaac, bishop of Nineveh. Although the attribution to Isaac does not seem to me to be certain, I have wanted in this article to make available to scholars the critical text of the two discourses, with an introduction concerning the sources relative to the *Fifth part* and its manuscript witnesses, as well as a translation into Italian.

Fraternità Monastica di Bose
Località Lamacavallo
72017 Ostuni (BR)
sabino@monasterodibose.it

Sabino Chialà

Hatice Özyurt Özcan

A New Basilical Church Uncovered at Akyaka in Caria*

The Carian city of Idyma[1] is located on the northeast end of the Keramos (Gökova) Gulf[2] (Fig. 1). It was founded on the outskirts of Küçük Asartepe Hill to the south of Sakar Pass, where the Idymos Creek (modern Çaydere) ran at its south. Although the city evokes the impression of a mountain settlement, like many other cities in Caria it is actually near the coastline. The location of the city changed during the Hellenistic period and expanded towards the site of the modern town of Akyaka.[3] The name of the city first appears in the middle of the 5th century BC in one of the tax lists of the Attic-Delian Sea League.[4] The coins struck by the City of Idyma from the mid-fifth century onwards attest to the cultural existence of the city.[5] The city is thought to have been a part of the Rhodian Peraia during the Hellenistic period (3rd and 2nd centuries BC) and yet in 129 BC, just like the other Carian cities, it became a part of the *provincia Asia* in the Roman Period.[6]

While these historical data are supported by the architectural remains to a certain extent, it is difficult to say the same for the Byzantine Period remains of the city. Despite the rich archaeological ruins from the latter

* This article is based on studies carried out at the German Archaeological Institute (DAI) in Athens in 2011. I wish to thank the officials of the Institute for their scholarship support.

[1] Ptolemaios, *Geographika* V.2.20.

[2] Piri Reis mentions Keramos as Kemre Gulf in the 16th century and gives a detailed map of the coasts. See Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, vol. 2, Ankara 1988, 505, 508.

[3] Ch. Diehl – G. Cousin, "Villes inconnues du golfe Céramique, Kedreai et Idyma", *Bulletin de correspondance hellénique* 10 (1886), 423.

[4] U. Köhler, *Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des delisch-attischen Bundes*, Berlin 1870, 186; S. K. Eddy, "Some Irregular Amounts of Athenian Tribute," *American Journal of Philology* 94 (1973), 56ff.

[5] B. V. Head, *British Museum Catalogue of Greek Coins. Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes* (XIX), London 1897, 61ff, Pl. 21; Eddy, "Some Irregular Amounts," 99; P. Flensted-Jensen, "Idyma," in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, 1119; L. Robert, *Études Anatoliennes*, Paris 1937, 473, Pl. 5-6.

[6] Robert, *Études Anatoliennes*, 487, no. 8-9; P. M. Fraser – G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, London 1954, 72-99.

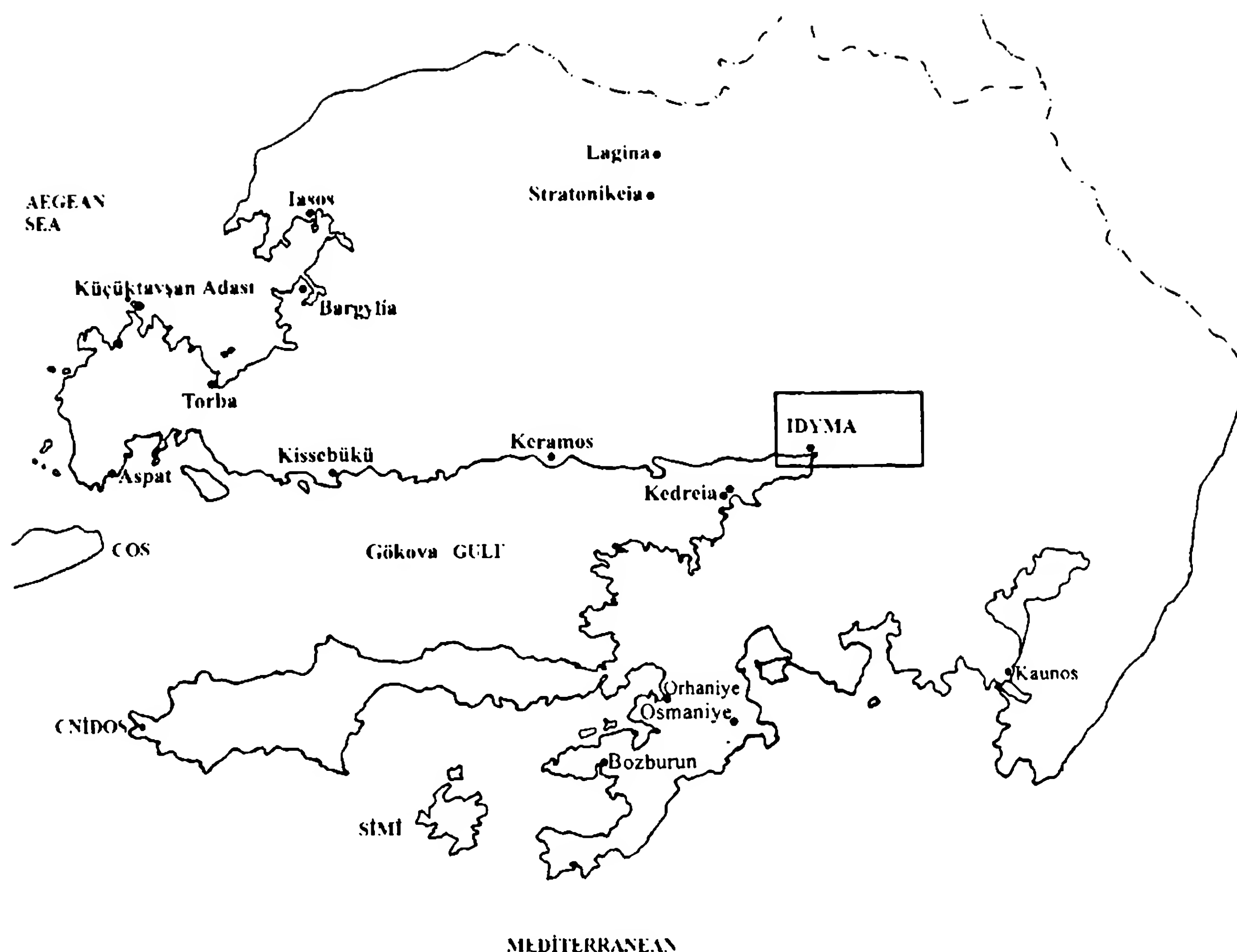


Fig. 1. Map of the region.

period, our knowledge about the middle ages is very poor.[7] In fact, to some extent this is true for all the Carian cities. The most important documents which attest to the presence of Christianity in Caria are the lists of bishops and the ecumenical council records. These records reveal that from the 5th century onwards important Carian cities such as Mylasa, Cnidos, Bargylia, Keramos, Stratonikeia, Iasos and Caunos were bishoprics under the authority of the Metropolitan of Aphrodisias and gained the right to be represented at the councils with at least one bishop.[8]

[7] Stephanus of Byzantium notes only that the city was located by a river which bears the same name. See M. Billerbeck – C. Zubler (eds), *Stephani Byzantii Ethnica*, II, Berolini – Novi Eboraci 2011, 268, no 28, s.v. Ἴδυμα. Emperor Konstantinos Porphyrogenitus in his work called, *De thematibus* mentions that Oidimos Gulf was reached if you go from Cnidos to the east. Fraser – Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, 60, states that the gulf in question was Idyma.

[8] ACO I, 1, 2, 5; 1, 7, 86; II, 3, 2, 36; Mansi, XII,1106, XIII, 393; J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Institut français d'Études Byzantines, Paris 1981, 210; V. Ruggieri, "A Historical Addendum to the Episcopal Lists of Caria," REB 54 (1996), 221-234; Id., "Karien," RAC 20 (2004), 156-157; Id., *La Caria Bizantina: topografia, archeologia*

Caria, together with Lycia, Pamphylia and a part of Isauria, was included in the naval theme of the kibyrrhaotai.[9] Towards the end of the 7th century the islands of Cyprus, Rhodes, Cos and Chios were invaded by the Arabs. Though not stated clearly in the ancient sources, the coastal regions of Caria must have been invaded as well. Arabic inscriptions found in Cnidos and Iasos attest to this fact.[10]

Traces were found of a Christian settlement in Caria thought to have started during the 5th century and been halted by the Arab invasions at the end of the 7th century. Via surface finds and results of excavations we posited it to last until the beginning of the 13th century.[11] Even though Idyma was not a bishopric center, it bears many archaeological finds especially from the Early Christian period.[12]

---

ed arte, Soveria Mannelli 2005, 39-50; Id., "The Carians in the Byzantine Period," *Die Karer und die Anderen*, Bonn 2009, 208-209.

[9] A. Pertusi, *Costantino Porfirogenito. De Thematibus*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1952, 78-79; G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, New Brunswick, NJ 1969, map III.

[10] V. Ruggieri, "Tracce bizantine nella penisola di Cnido," OCP 52 (1986), 191-195, fig. 2; F. Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri [Cnidos in Byzantine Art]," *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11 (1992), 12, fig. 14; Ruggieri, "Karien," 158; Ruggieri, "The Carians in the Byzantine Period," 211, fig. 4-8.

[11] There are mural paintings, residential buildings and castles dating to the Middle Byzantine Period. For Yatağan mural paintings, see Y. Ötüken, "Yatağan İlçesine Bağlı Yava Köyü Yakınlarındaki Bizans Freskoları [Byzantine Frescoes in the Village Yava at Yatağan]," "İkonografik İncelemeler," *Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı* 7 (1976-1977), 89-106; A. Zäh, "Die Monumentalfresken von İncekemer Taş im Byzantinishen Karien," JÖB 49 (1999), 289-299. For a mural painting sample from Cnidos, see Ö. H. Özcan, "Datça'da Bir Theotokos Meryem tasviri [A depiction of the Theotokos Virgin in Datça]," *Olba* 18 (2010), 371-394; for the mural paintings found in Bodrum Gündoğan and Tavşan Adası, see V. Ruggieri – L. Miranda – F. A. Harris Reyes, "Affreschi in Caria, a Gündoğan e a Monastır Dağ," OCP 67 (2001), 5-19; Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 172-186. For a house with mural paintings in Keramos, see V. Ruggieri, *Il Golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino*, Saverio Mannelli 2003, 112. For examples of residential buildings in Pedesa, see A. Diler "Pedesa 2007," *Kazı Sonuçları Toplantısı* 30 (2008), III, 260-270. For the castles found in Datça, see Ruggieri, "Tracce bizantine nella penisola di Cnido," 196-199. The mentioned works form only a small part of the finds which cast light on the Middle Byzantine period of Coastal Caria.

[12] Explorers and researchers who saw the city mention two basilicas belonging to the Early Christian Period. One of the basilicas finds its place on a plain located above the slope of the old wharf. Only the three apses of this basilical structure have survived. This basilica may have been built in the name of Hagios Cosmas, whose name was given to the gulf. See G. E. Bean – J. M. Cook, "The Carian Coast III," *Annual of the British School at Athens* 52 (1957), 71-72; K. Iren, "Idyma İlkçağ kenti ve Çevresi 2004-2005 Yılları Arkeolojik Yüzey Araştırması [Idyma Archeological Survey in 2004-2005]," *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 24 (2005), I, 409, res. 8; K. Iren – M. Gürbüzer, "Idyma İlkçağ Kenti ve Çevresi 2004 Yılı Arkeolojik Yüzey Araştırması [Idyma Archeological Survey in 2004]," *Tüba Kültür Envanteri Dergisi* 4 (2005), 13 res. 8, 10; K. Iren – M. Gürbüzer, "Idyma İlkçağ Kenti ve Çevresi 2005 Yılı Arkeolojik Envanteri ve Yüzey Araştırması [Idyma Archeological Survey in 2005]," *Tüba Kültür Envanteri Der-*

The building which is the subject of our study is located in Akyaka, a province of Muğla, and in the territory of the ancient city of Idyma. The Çatalçam Sokak, where the Papazlık Brook joins the Azmak Road, is surrounded by a forest. Here illicit digs have been carried out, and two Turkish tombs built in the late period and some architectural remains of the Early Christian Period have been uncovered.[13] Later, a rescue excavation was carried out for two seasons by the Muğla Archaeological Museum.[14]

Excavations brought to light a three-aisle basilical plan church with three apses and a narthex to the west (fig. 2, 3). Alongside architectural sculpture and small finds there were also mosaic pavements in the *opus tessellatum* technique.

Architecture

The church presents a basilical plan and including the narthex it measures 37.81 m in length and 14.20 m in width. Since before the excavation the earth filling which covered the building was thinner on the south side, the southern wall reached our day at the foundation level. The earth filling reaching up to 1.30 meters on the north side has allowed the northern wall and the mosaics in that area to be better preserved.

The church has a rectangular narthex located at its west end extending in the north-south direction[15] (fig. 2). A doorway[16] piercing through

---

gisi 5 (2006), Lev. 2, şek. 3. The remaining basilica in Yazılı Taş was called Haşimin Bahçesi. Robert claims that there might be a basilica and a monastery here. See Robert, *Études Anatoliennes*, 488; Bean – Cook, "The Carian Coast III," 72. The medieval castle uncovered in Idyma appears in the studies of many researchers. Guidi mentions that there is a tunnel in the castle and that it is paved in mosaics. See G. Guidi, "Viaggio di esplorazione in Caria," *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente* 4-5 (1921-1922), 269; Robert, *Études Anatoliennes*, 481; Bean – Cook, "The Carian Coast III," 73 et al.; Iren, "Idyma İlkçağ kenti ve Çevresi 2004-2005," 402; Iren – Gürbüzer, "Idyma İlkçağ Kenti ve Çevresi 2004," 12. There are also architectural sculptures scattered around the city. Some of them are exhibited in front of the Municipality offices. See Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 98, II/66, 67. It is claimed that these pieces on display were brought from the basilica above the old wharf. It is possible to see many pieces of architectural sculpture in the Turkish graveyard near Haşimin Bahçesi as well. See Robert, *Études Anatoliennes*, 488; Bean – Cook, "The Carian Coast III," 73. In addition, tombs belonging to the Middle Byzantine period were unearthed during the rescue excavation carried out by the Muğla Archaeological Museum in 2011 in İnişdibi near the Medieval Castle.

[13] The basilica which is this subject of the study was discovered by Kaan Iren, who conducted a survey in the region between 2004 and 2010. See Iren, "Idyma İlkçağ kenti ve Çevresi 2004-2005," 403, res. 7; Iren – Gürbüzer, "Idyma İlkçağ Kenti ve Çevresi 2004," 12, res. 9.

[14] The rescue excavation in Idyma was conducted by the author in 2010 and 2011.

[15] Length. 14.55 m, Width. 4.85 m.

[16] W. 2.65 m.

the west external wall provides access into the narthex. Access from the narthex to the church is via doorways[17] into the nave and the side aisles. On either side of the doorway leading into the central nave are walls which have been preserved at various heights (fig. 2, 3). Two limestone steps[18] provide access to the central nave from the narthex (fig. 4). The northern doorway[19] providing access to the side nave from the narthex has been better preserved, whereas the southern one has survived only at ground level.

The central nave[20] was separated from the side aisles by a series of stylobates[21] of different lengths. The stylobate separating the nave from the side aisles is made of blocks. Excavations inside the naos brought to light four column bases found *in situ* with intercolumnia of 1.96 m (fig. 3, 5).

The bema[22] was separated from the central nave with a templon stylobate extending in a straight line. This fact is easy to understand by the *in situ* clamp hole on the stylobate block.[23]

To the east of the stylobate, 2.50 m west of the beginning of the central nave apsidiol and right in the middle of the mosaic-paved area, is a filling in the north-south direction, thought to belong to an altar base (fig. 6). To the east of the stylobate, 2.50 m west of the beginning of the central nave apsidiol and right in the middle of the mosaic-paved area, is a filling in the north-south direction, bordered at its corners with fine-cut stone blocks. This is thought to belong to an altar base. Additionally, an embedded base[24] was uncovered *in situ* 0.25 m southeast of this altar filling (fig. 6).

The main apse[25] in the middle is the best preserved among the three apses located in the east of the church. The height of its preserved wall is 1 m and the thickness of the wall itself is 1.20 m. The southern apsidiole[26] has been unearthed with only the first row of stones. The northern apsidiole,[27] on the other hand, is better preserved than the southern one (fig. 2, 3).

A square-shaped baptismal font is placed into the north apsidiole semicircle of the basilica[28] (fig. 7A). Various sizes of block stones were used in the construction of the baptismal font placed onto the flooring of the

---

[17] W. 1.85 m.

[18] First step: L. 1.85 m, W 0.22 m; Second step: L. 2.25 m, W. 0.28 m.

[19] W. 1.50 m.

[20] Up to the beginning of the apse L. 20.10 m, W. 5.77 m.

[21] W. 0.63 m, L. 0.70 m.

[22] L. 4.75 m, W. 5.77 m.

[23] W. 0.32 m, Preserved L. 0.37 m.

[24] Diam. 0.32 m.

[25] W. 5.30 m, Depth. 3.16 m.

[26] Preserved Height. 0.22 m, W. 2.10 m, D. 1.30 m, Thickness. 1.0 m.

[27] Preserved H. 1 m, W. 2.20 m, D. 1.30 m, T. 1.10 m.

[28] Interior L. 0.63 m, W. 0.63 m; exterior L. 0.90 m, W. 0.97 m; H. 0.45 m.

north nave. The floor of the baptismal font is covered with square-shaped brick plates and its interior is covered with pink-colored cistern plaster. A one-foot-wide piece of brick is placed with a downward slope between two stone blocks forming the west side (fig. 7B).

The church was built mainly with rubble stones and large blocks. The extant masonry reveals the blocks which were used at the corners, while rubble stones were used as filling material. No bricks were found on the extant walls, yet in the filling removed from the interior there were numerous fragments of brick and also flat or grooved roof tiles (fig. Pl. I, 1-5).

Architectural Sculpture

While some of the fragments found in the field before the excavation made up the sculptural decoration of the liturgical furnishing and structural elements of the church, an important number of pieces were uncovered during the excavation.

Column bases[29]: Two column bases were found in the area nearby the church before the excavations started and also during the excavation, while on the stylobate separating the central nave from the northern one, four more bases were found *in situ*[30] (Pl. II, 3).

Column fragments: The best preserved column[31] was unearthed from the pit of an illicit dig (Pl. II, 1). Four columns[32] and seven colonette fragments[33] in different diameters were found in the central and southern naves. One of the colonettes[34] was uncovered in the square construction within the north apsidiole (Pl. II, 4). It was carved as a single piece together with a base of 0.19 × 0.19 m. On the lower part of the column shaft are three bands in relief form. The uppermost band is thicker than the other two. The

---

[29] Base no. 1: H. 0.20 m, diam. 0.40 m, L. 0.63 m, W. 0.56 m; base no. 2: H. 0.21 m, diam. 0.38 m, L. 0.62 m, W. 0.55 m

[30] These bases belonging to the second and third groups of Attic-type comprise a plinth, torus and neck. Three of them have a semicircular torus. Two feature a convex profile with an angular single-staged form; the neck of the third one is slightly short. Base no. 3: H. 0.44 m, diam. 0.36 m, L. 0.52 m, W. 0.45 m; base no. 4: H. 0.26 m, diam. 0.40 m, L. 0.60 m, W. 0.57 m; Base no. 5: H. 0.41 m, diam. 0.38 m, L. 0.55 m, W. 0.60 m; base no. 6: H. 0.40 m, diam. 0.38 m, L. 0.60 m, W. 0.65 m.

[31] Preserved H. 0.90 m, diam. 0.22 m.

[32] Column no. 1: diam. 0.22 m; column no. 2: diam. 0.20 m; column no. 3: diam. 0.20 m; column no. 4: diam. 0.34m.

[33] Colonette no. 1: diam. 0.10 m; colonette no. 2: diam. 0.11 m; colonette no. 3: diam. 0.11 m; colonette no. 4: diam. 0.12 m.

[34] Preserved H. 0.37 m, diam. 0.14 m.

other two colonette pieces of similar form were encountered in the central nave (Pl. II, 5, 6).

Slab fragment[35]: Only a quarter of the panel was preserved. This was identified before the excavation. On the façade three mouldings comprise the outer frame. In the central part of this frame is a *kantharos* depicted in low relief from which grapes roll down (fig. 8).

Templon panel coping fragment[36]: In the east part of the southern nave there was a small fragment. This marble piece bears a clamp hole on its back while a series of eggs appears in relief form on the front (Pl. III, 1)

Door lintel: A marble architectural piece[37] was uncovered *in situ* on the wall of the northwest wall. Its front face is a convex profile with moldings (Pl. III, 3).

Colonette capital[38]: Found on the stylobate in the northeast, it is decorated with acanthus leaves placed along the corners. Acanthus leaves taper toward the top, and their tips touch one another. The leaves in relief are decorated with grooves on their surface and drill holes in between (Pl. III, 2).

At various points within the church, fragments of marble capitals with bird relief were found. Variations in the material, the bird figures and the number of birds suggest that three types of capitals had existed.

Astragal fragments belonging to the capitals with birds: Five astragal fragments were unearthed in the northern, central and southern naves of the church. Two of these pieces were brought together, and the bottom diameter of the capital was measured as 0.21 m. When the other three fragments were brought together, they had the same diameter. Traces of broken edges indicate that a jour covering the body of the capital started from the ring. As a standard decoration observed on such capitals, ears of corn are also rendered in relief and engraving form on the body of the astragal (Pl. IV, 1, 2).

Fragments with a jour work: Interlacing bands constitute a jour starting from the ring, covering the entire body of the capital encompassing the feet of the birds. Twelve pieces with such decorations were uncovered in the central and northern naves. One fragment belongs to the top of the capital featuring a half-palmette with a cross motif in the middle flanked with two birds (fig. 9).

Nine bird figures were uncovered in fragments in the northern and southern naves of the structure, of which only one was intact. Of the eight

---

[35] L. 0.60 m, W. 0.57 m.

[36] L. 0.13 m, T. 0.06 m.

[37] Preserved L. 1 m, T. 0.26 m, W. 0.34 m.

[38] Diam. 0.11 m, H. 0.12 m.

bird figures only broken pieces of bodies, heads and wings have survived (Pl. V, 1-4).

A bird figure fragment[39]: This bird figure was uncovered to the east of the northern nave at the corner where the apsidiole begins. The figure's fleshy body is executed as protruding and the wings on its sides are rendered in relief and engraving forms. Its feet terminate on a jour surrounding the capital. The head features eyes on either side of its pointed beak while its combs are rendered in relief form (fig. 10 A-B).

Ionic-impost capital[40]: This capital was uncovered on the stylobate in the southwest of the structure. The capital bears roughly-carved volutes at the corners. Along the short sides of the impost are egg motifs in relief form (fig. 11).

Metal finds

Reliquary cross[41]: This bronze item was uncovered in the bema of the church. Its two sides, hinges and the chain loop are extant. On one side of the cast reliquary cross the Crucifixion is depicted and on the other a saint figure. Decoration in low relief: the Christ figure is flanked with the monograms "HC XC" (= Jesus Christ) on either side of his head and his arms are stretched; his haloed head is tilted slightly to the left. The other figure standing in the orans position is 'Hagios Georgios' with the inscription over his head: "O AΓIOC ΓEOPΓHOC" (fig. 12A, B).

Nail and door fittings: In the west parts of the northern and southern naves seventeen nails of different lengths (small ones about 4 cm, while big ones about 8-9 cm), one door hook of 6 cm and at the central nave a door lock fitting of 8.5 cm were unearthed (fig. 13).

Glass finds

In the course of excavations in the northern nave, at the bema and the main apse, fragments of glass lamps, glass ingots, glass window and vessels in unidentified forms were unearthed (Pl. VI).

Oil lamps: A total of nine fragments belonging to various lamps were uncovered in the bema. Two of them are small handle fragments measuring 1.7 and 1.2 cm. One terminated at the rim of the lamp while the other must have reached the middle of the body. In the same area there were both dark green, convex-form base fragments with thick walls and hollow-stemmed,

[39] L. 0.14 m, W. 0.11 m.

[40] L. 0.64 m, W. 0.50 m, diam. 0.41 m.

[41] L. 0.10 m, W. 0.04 m.

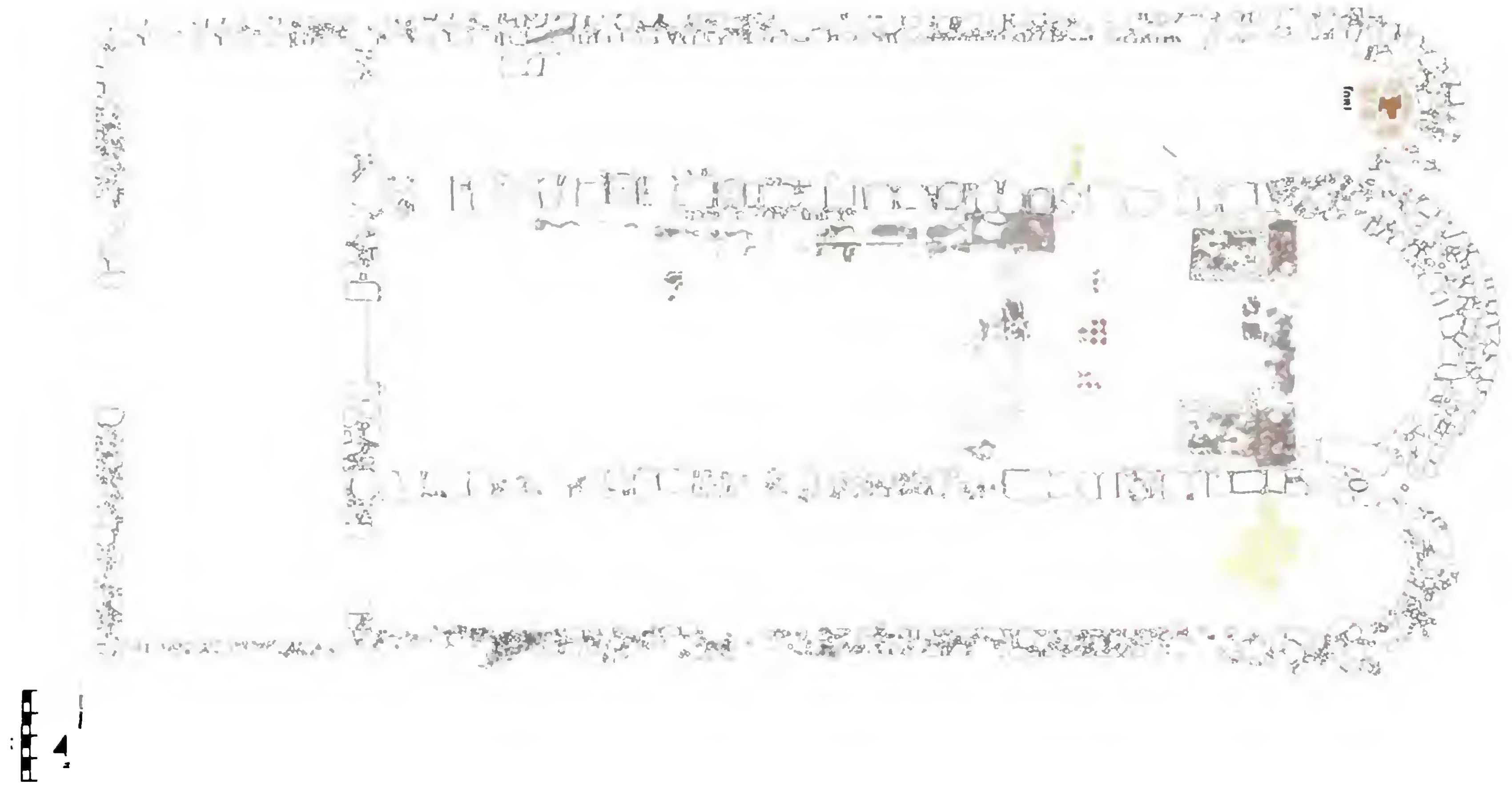


Fig. 2. Plan of the Çatalçam Basilica at Akyaka.

Fig. 3. Overview of the Çatalçam Basilica at Akyaka.



Fig. 4. Threshold and door jamb of middle nave entrance.



Fig. 5. Inside of the Çatalçam Basilica at Akyaka.

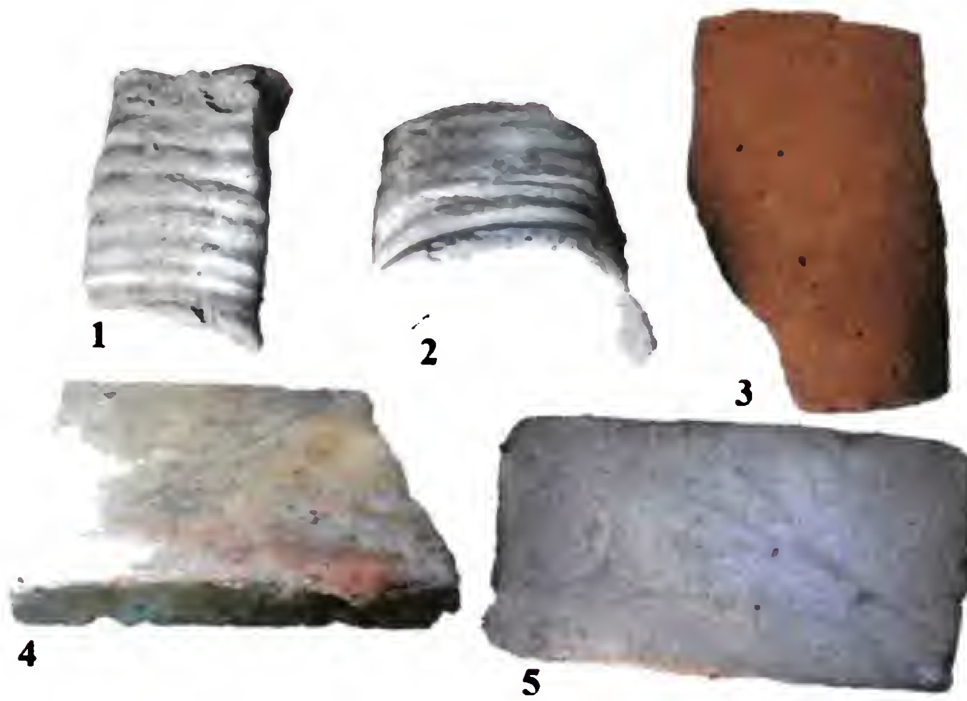


Fig. 6. Apse and bema after the excavation.





Fig. 7A-B. Baptismal font in the north apse.



Pl. I. Tiles and bricks.



Pl. II. Selected fragments of column-base, column and colonette.



Fig. 8. Fragment of a slab.

Pl. III. Colonette capital and architectural sclupture.



Pl. IV. Fragments of capital astragalus.



Fig. 9. Selected fragments of a jour works.



Fig. 10A-B. A bird figure.



Fig. 11. Ionic-impost capital.



Pl. V. Selected fragments with bird figures.



Fig. 12A-B. Reliquary cross.



Fig.13 Selected nail and door fittings.

Pl. VI. Glass finds.



Pl. VII. Selected pottery finds.



Fig. 14. Fragment of pavement mosaic, geometric motif.



Fig. 15. Fragment of pavement mosaic, fish motifs.



Fig. 16A. Fragment of mosaic, inscription.

Fig. 16B. Fragment of mosaic, inscription.



Fig. 17. Brick flooring.

light green glass with thin walls. There were also body fragments of lamps with outward-flaring rims. Another fragmentary lamp has an extant length of 2.3 cm, and bottom diameter of 2.5 cm. Preserved at the part where the body meets the base, this fragmentary lamp features a flat bottom. On the body is a dripping band (Pl. VI, 1,2,5).

Fragments belonging to unidentified forms and functions: Where the north apsidiole extends from the nave, four rim fragments were uncovered. One of these outward-flaring rim fragments has a spirally fluted body. Two light green fragmentary bodies with thin walls, uncovered in the same area, bear bands-one 4 mm and the other 7 mm wide (Pl. VI, 3,4).

Window glass: Numerous glass fragments were uncovered in the filling at the west part of the northern nave and in the area before the main apse. The best preserved fragment of these brown-colored flat glass pieces measures 7 cm long, 5 cm wide and 3 mm thick (Pl. VI,7).

Glass ingots: A total of eleven glass ingots of light and dark blue color in the shape of small balls were uncovered in the bema area nearby the altar (Pl. VI, 6).

Coin find

In the middle part of the southern nave, on the brick flooring an Ottoman coin of 40 *paras* dated to AH 1255/AD 1839 from the reign of Abdülmecid (Abd al-Majid) was found.

Pottery finds

Numerous remains of pottery were unearthed in various parts of the church. A total of eleven pieces were included in the catalogue, which yield a profile and hence are thought to be suitable for dating. Sherds in the catalogue can basically be grouped into two as glazed and unglazed. The unglazed examples display a variety of forms such as common wares, amphorae and lamps.

Unglazed pottery

A) Daily use wares:

No. 1, rim fragment of a cooking vessel: The single fragment, uncovered in the northwest corner of the structure, comprises a quarter of the rim and a very small part of the body. The original vessel is identified as having a round lip, a high, outward rim and inward body[42] (Pl. VII, 1).

---

[42] Clay: hard, compact, with very rare fine white sand temper. Clay color: 7,5YR5/4; surface color: 7,5YR6/4.

No. 2, rim fragment of a cooking vessel: Uncovered in the west part of the north aisle, the fragment bears the rim and a small part of the body of a cooking vessel. It features a high outward-flaring rim and a globular body[43] (Pl. VII, 2).

No. 3, rim fragment of a pot: This single piece fragment was uncovered in the middle of the north aisle and bears about one-fifth of the rim and some part of the body of a pot. It features an everted wide rim, and an inward body. It is decorated with wavy lines engraved on and just below the rim. About 2 cm below the rim and lip is a lug-hole of 0.5 cm in diameter[44] (Pl. VII, 3).

No. 4, bottom fragment of a cooking vessel: This single piece fragment was uncovered in the middle of the central nave and bears one-third of the bottom. The extant piece suggests that the vessel had a slightly depressed flat bottom[45] (Pl. VII, 4).

No. 5, stove: Four pieces uncovered in the west part of the nave belong to a stove and three of them fit together. These pieces form the major part of the bottom, the two feet and part of the body. It features a vertical body, a flat bottom and triangular feet which were attached later on the flat bottom[46] (Pl. VII, 5).

No. 6, tankard bottom fragment: The fragment uncovered in the west part of the central nave bears the bottom and a small part of the body. It is a vessel with a globular body, a slightly depressed flat bottom, and superficial marks of the wheel are visible on the surface of its body[47] (Pl. VII, 6).

B) Amphorae:

No. 7, amphora handle fragment: The fragment comprises two matching pieces uncovered in the west part of the northern nave. A complete handle, a small part of the body and only half of the neck are extant. The amphora bears a narrow and cylindrical neck, and two vertical handles of band cross section joining the neck to the shoulder[48] (Pl. VII, 7).

---

[43] Clay: medium hard, extensive fine white sand temper and infrequent black sand temper. Clay color: 10YR4/3; surface color approx. 7,5YR6/4.

[44] Clay: very hard, compact, infrequent fine pores, very rare fine white sand temper. Clay color: 7,5YR3/2; surface color: 7,5YR5/6.

[45] Clay: very hard, compact, medium density white sand and rare black sand temper. Clay color: 5YR5/6; surface color: 5YR4/4.

[46] Clay: very hard, compact, dense medium size quartz temper. On the interior of the bottom are heavy traces of burning. Clay and surface color: 7,5YR6/6.

[47] Clay: soft, compact, very infrequent fine black and white temper. Clay color: 7,5YR5/6; surface color: 5YR6/8.

[48] Clay: medium hard, compact, very rare fine white and red temper. Clay and slip color: 10YR6/6.

No. 8, amphora body fragment: The fragment uncovered in the west part of the northern nave bèars only a small part of the handles joint with the body. On the surface are deep, frequent grooves. The vertical handle has an oval cross section and its lower part joins the shoulder. Clay: hard, compact, infrequent white, cream and black temper, infrequent pores[49] (Pl. VII, 8).

C) Lamps:

No. 9, lamp fragment: Uncovered in the west part of the northern nave the fragment bears the entire handle, and part of its shoulder and discus. The molded lamp features a wide shoulder and a narrow discus while its vertical handle lacks a hole. On the wide shoulder are small bosses. The joining of the discus and the shoulder is articulated with a band in relief form[50] (Pl. VII, 9).

No. 10, lamp fragment: Uncovered in the west part of the northern nave the fragment bears about one-sixth of the body and a small part of the bottom. Three deep grooves extend from the handle toward the bottom and they finish slightly rounded. There are two other deep grooves extending to either side of the lower half of the body from the sides of the handle. The bottom bears two concentric deep grooves[51] (Pl. VII, 10A-B).

Glazed pottery

No. 11, lamp fragment: Four of five pieces uncovered in the west part of the northern nave match with each other. The only unmatched piece belongs to the handle. The preserved part features most of the bottom, about one-third of the body and almost half of the handle, although this lamp is of the open-vessel type, in light of the parallel examples it is concluded that the fuel chamber was covered so that there would be a large pouring hole in the center. In the lower part of the fuel chamber is a wick hole of 1 cm diameter (Pl.VII, 11A-B).

Flooring

Mosaic pavement[52]: The central nave is paved with mosaics from the doorway of the narthex to the beginning of the apse (fig. 2, 6). The mosaic is in *opus tessellatum* technique with *tesserae* cut from marble, brick and basalt. Alongside the animal figures the decoration comprises floral and

---

49 Clay and surface color: 7,5YR5/6.

50 Clay: medium hard, compact. Clay color: 5YR5/6; surface color: 5YR6/6.

51 Clay: hard, coarse-grained. Clay: very hard and compact. Clay color: 10YR8.

52 The mosaics of the structure will be published separately.

geometric motifs (fig. 14). Although poorly preserved, the extant parts reveal the characteristics and favorite themes of the period. In the bema, on the other hand, are panels decorated with peacocks, geometric arrangements, pomegranate and symmetrical wild goats flanking a tree, all framed with floral and geometric borders.

The mosaic decoration from the templon area to the entrance of the narthex shows compositions framed with thick borders of fish motifs and geometric interlocking patterns on three sides (fig. 15). Traces suggest that the central area was filled with a panel of interlacing medallions and a square panel inscribing a circle.

To the east of the outer border with fish decorations encircling the central nave and to the west of the templon stylobate is an inscription of six lines written on white and blue tesserae[53] (fig. 16A). The names of two persons are observed in the genitive form. One of them is 'Πιάσου' in the fourth line. Since it is a rare name, the word can be interpreted as ἀπ' Ἰασοῦ (Iasian). Yet the inscription is not available in its complete form, making it impossible to come to a solid conclusion. The other name appearing on the fifth line is the name of a person, again in the genitive form: Ἰσάκου (of Isakos). On the sixth line is written 'TONOΛON', i.e., *ton holon*, meaning "all of it/them." The inscription mentions that the person/persons who have ordered the mosaic have restored it either partially or entirely[54] (fig. 16A-B).

Brick flooring[55]: Although the northern nave and the narthex bear an earthen floor, the southern nave was paved in bricks from the apse to the west entrance to the narthex (fig. 17).

In the preserved parts of the basilica the highest wall is one meter high and certain parts of the building have been uncovered at the foundation level. Although not many in number, within the preserved walls and the debris, various *spoliae* blocks were also noted. Once the protected walls were examined it was realized that the blocks remaining from the ancient city walls nearby the church have been reused in the apse and at the two sides of the entrance doors. This applied to many of the buildings in Caria for consolidation purposes.[56] The construction materials of the ancient

---

[53] L. 1 m, W. 0.67 m.

[54] The reading and evaluation of the inscription were made by Professor Dr Sencer Şahin. I would like to thank him for his valuable contribution.

[55] W. 0.27 m, L. 0.27 m, T. 0.07 m.

[56] For the churches in Cnidos, see Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 2-17; I. C. Love, "A Preliminary Report of the Excavations at Knidos 1971," *American Journal of Archaeology* 76/4 (1972), 396-397; A. B. Yalçın, "Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese protobizantine di Cnido in Caria," *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, 110 ff. For the churches in Iasos, see U. Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria: An Architectural Survey*,

buildings which were no longer in use were either given new functions or simply used as filling material together with rubble stone and bricks in later buildings. We frequently observe such examples during the Early Christian Period in the Byzantine settlements located within the territory of an ancient city.[57]

The common feature of the early period buildings of Caria is that they all bore irregular wall patterns lacking a certain construction technique.[58] Although some were constructed with *spoliae* material of an ancient city, just as in the example of Çatalçam Basilica, they were frequently made of rubble stone and in certain examples of rubble stone and brick. Just as in the many Byzantine settlements in Anatolia, wall patterns used in the Caria region have not changed for many centuries. Hence dating the buildings according to their wall techniques was not possible in the region.[59]

In the filling were square-shaped brick plaques with the marks of a hand or a tool, and curved roof tiles. As no bricks are observed in the extant walls' masonry, it is thought that these brick plaques originally belonged to the superstructure.[60]

Widely used in the Early Christian Period, the basilical plan was applied

---

Monumenti di Antichità Cristiana, seri II. XVII, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 2004. For Cedreai, see Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 254-262; A. Diler, *Kedreai*, Istanbul 2007, 57-61.

[57] The other method involves the conversion of the existing structure itself. For more information, B. Ceylan, "Spolia: Geç Antik Dönemde Yapılar ve Yapı Elemanlarının İkinci Kullanımları [Spolia: Structures and Structural Elements: Second Uses in Late Antiquity]," *Eskiçağ'ın Mekânları Zamanları ve İnsanları*, Istanbul 2005, 76-78.

[58] For example of Cedreai, see A. Diler – H. Ö. Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches," *Olba* 20 (2012), 454-492. For Iasos, see Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria*; U. Serin, "Iasos'daki Erken Hıristiyan ve Bizans Kiliseleri [Early Christian and Byzantine Churches at Iasos]," *Eskiçağ'ın Mekanları Zamanları İnsanları*, Istanbul 2005, 60-61. For Cnidos, see Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 14-16; other examples of the wall in the region of Caria, see Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 107, 110, 121,122, 163, 178ff.

[59] Yet in some of the buildings dating to the Middle Byzantine Period, a framing technique was used by surrounding the stones with bricks. The city walls of the inner fortress of the ancient city of Strobilos (Aspat) in Bodrum represent one of the most outstanding examples in the region. The same technique was observed on the walls of the church outside the East Gate in Iasos. See Serin, "Iasos'daki Erken Hıristiyan ve Bizans Kiliseleri," 66; U. Serin, "Some Observations on the Middle Byzantine Church Outside the East Gate at Iasos," in "Iasos e la Caria. Nuovi studi e ricerche" (a cura di R. Pierobon Benoît), *La Parola del Passato* 40 (2005), 161. The walls of a single-naved chapel at Beçin Fortress were also built using the same technique. See A. Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien*, Maintal – Dörningheim 2003, Abb. 201.

[60] Similar brick plaques have been uncovered also at Gemiler Island in Lycia. See K. Asano, *The Island of St. Nicholas. Excavation and Survey of the Gemiler Island Area, Lycia Turkey*, Osaka 2010, 87, fig. 199. For examples of brick plaques, which are often found in the basilicas of the early period, from outside the region of Caria, see A. K. Orlandos, *Hē xylostegos*

in the church uncovered within the territory of the ancient city of Idyma. The three-naved structure had its narthex on the west end, and on the east side were three apses in semi-circular form both on the inside and outside. Although the basilical structures in the Caria region commonly bear a single apse on their east façade,[61] there are also examples with three apses. Situated on the land of the Regional Directorate of Forestry, the other basilical church of Idyma also bears three apses.[62] The other examples in the region having used the same apse form[63] are the Mosaic and the Columned Basilicas in Cedreai, the Acropolis Basilica in Iasos and the Basilica in the Doric Stoa of Cnidos.[64]

Uncovered during the excavations, the four *in situ* bases, capitals and column fragments, were originally placed on the stylobate dividing the nave. This is the only example in the region of bearing column bases that are supported by stone blocks placed between the stylobates.[65] This did not have a widespread usage in the Early Christian Period.

An architrave probably belonging to the entrance of the north nave from the narthex was found *in situ*. Adjacent to the apse of the northern nave, a simple layout was uncovered with its brick floor surrounded by stone

---

palaiochristianikē basilikē tēs mesogeiakēs lekanēs, 2 vols., Athens 1954, 241, fig. 194; G. Roux, *La Basilique de la Campanopetra*, Paris 1998, Pl. 69, d.e.f.

[61] Cnidos E, Cedreai Great, Bargylia A and B, and the Orhaniye Basilicas are only a few of the many examples. For Cnidos, see Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 5, Pl. 2. For others, see Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur*, FLP. 3,4, 9.

[62] Iren – Gürbüzer, "Idyma İlkçağ Kenti ve Çevresi 2004," Pl. 3, fig. 5.

[63] The Tavşan Island in Bodrum and the Manastır Dağ Basilicas differ from the other three-apsed basilicas as buildings with naves which are divided by stone pillars. For the Tavşan Island, see V. Ruggieri, "La Chiesa di Küçük Tavşan Adası nella Caria bizantina," JÖB 40 (1990), 383-403; Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 145-153, PL. III/vii, photo. III. 759; Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur*, FLP. 11, Abb. 133-135. For the Manastır Dağ, see Ruggieri – Miranda – Harris Reyes, "Affreschi in Caria," 5-19; Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 158-164, PL. III/x, III/77; Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur*, FLP. 10, Abb. 136-137.

[64] For the Mosaic Basilica in Cedreai, see Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 257, P. 48. For the Columned Basilica in Cedreai, see Diler – Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches." For the Doric Stoa, see Love, "A Preliminary Report of the Excavations at Knidos" 1972, 64; Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 11, Pl. 5. For the Acropolis Basilica in Iasos, see Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria*, 116, fig. 101.

[65] In basilical structures in Caria and environs, either excavated or already visible on the surface, the stylobates extend as a platform separating the side aisles from the nave, and the column bases rest on them as inferred from the extant *in situ* remains and traces. For buildings with this arrangement see, e.g., churches E and C Basilica at Cnidos in Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 5-6; for the Agora Basilica at Iasos, see Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria*, 116-117, fig. 101; for the basilicas at Cos, see A. K. Orlandos, *Duo palaiochristianikai basilikai tēs Kō*, Athēnai 1966, figs. 5-6. In the Mosaic Basilica in Cedreai there are traces of bases discernible on the stylobates paced adjoining, see Diler – Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches."

blocks in the form of a square. Westwards it held a one-foot-long brick step and was coated with plaster to make it waterproof. This place reminds us of the baptismal fonts mostly situated in the semi-circle of the apse in the northern nave of basilica structures since the beginning of the 7th century.[66]

Such baptismal fonts have not been found in the region, except in the building studied here,[67] while similar examples are found in basilicas in Cilicia.[68] All these examples feature baptismal fonts located below the floor level, while our example here at Akyaka has this font above the floor level.[69] This suggests that the font may have been added later. The step built for a single foot is an example locally unparalleled in the region.[70]

During the excavations on the east of the central nave an *in situ* stylobate fragment was unearthed which belonged to the templon separating the naos from the bema. This fragmentary piece bearing a small clamp-hole indicates that the bema is separated from the central nave by the templon.[71] Similar templons are found also at the Great Basilica in Cedreai, at the basilica in Bodrum-Torba, in the basilicas at Iasos, and at the churches in the islands of Cos and Samos in the Aegean.[72] At 2 m to the east of the

---

[66] Baptisteries were built as separate buildings nearby the churches for the ceremony of baptism, from the 4th century to the end of the 6th century AD. By the end of the 6th century, large and independent baptisteries lost their importance, and as of the beginning of the 7th century baptisteries ceased to be built, because a small font built usually in the north apsidiole of basilicas served the purpose. For plan layouts of early baptisteries, see A. Khatchatrian, *Les baptistères Paléochrétiens: Plans, notices et bibliographie*, Paris 1962; S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, JAC Erg. Bd. 27, Münster 1998. The baptismal fonts in the baptisteries at Gemiler and Karacaören Islands are cruciform, while the east baptistery in Cedreai Island is octagonal. See Diler – Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches."

[67] In Caria, baptisteries were built as separate buildings adjoining the churches. For the baptistery adjoining the Ala Kilise in Kissebükü on its northwest, see Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 162, P. 23; Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur*, folded plan 1, Abb. 90-91. The east building in Cedreia Island is a baptistery which does not adjoin a church. For the baptisteries adjoining the basilicas in Fethiye Gemiler and Karacaören Islands in Lycia, see T. Masuda, "Church I on Gemiler Ada," *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area Lycia*, Sh. Tsuji (ed.), Osaka 1995, 56, figs. 4, 24-25; M. Nakajima, "The Baptistery and Chronology of Construction of the Karacaören Ada Basilica Complex," Idem, 93-96, Pl. III.1, figs. 69-70.

[68] For Hacı Ömerli Church, see H. Hellenkemper – F. Hild, *Neue Forschungen in Kilikien*, Wien 1986, 78, Abb, 96; for the baptismal font in the north side aisle in Zeus – Olbios Temple-Basilica at Diokaisareia, see E. Elton – E. Schneider – D. Wannagat, *Temple to Church: The transformation of religious sites from Paganism to Christianity in Cilicia*, Istanbul 2007, 23, fig. 14.

[69] Such a layout is usually observed in baptisteries with a monolithic font. See Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Taf. 27 b, c; Taf. 32. a. c.

[70] Access to the baptismal fonts is facilitated by stairs of two or three steps on either side. See Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Taf. 22d.c; Taf. 30d; Taf. 31b; Taf. 33b.

[71] For other templon forms observed in basilicas, see Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, 510-511, figs. 171-172.

[72] For Iasos, see Serin, "Iasos'daki Erken Hıristiyan ve Bizans Kiliseleri," 64-65, fig. 8.

templon's stylobate is a rectangular area filled with stones, thought to be the foundation of the altar. A similar filling was also found when a plaque was removed in the Basilica III during the excavations at Gemiler Island in Fethiye. The difference of this filling from that at Çatalçam is that the area was encircled with cut stones.[73] At Gemiler Island, a decorated thin plaque with square *loculus* and holes at the corners for the columns carrying the *mensa* covers the filling.[74] It is likely that once a plaque covered this filling at Çatalçam Basilica, and those three colonettes uncovered in fragments and a capital belonging to one of them may have once carried the *mensa*. In the region an altar has been identified only at the Harbor Basilica in Cnidos among those excavated or surveyed in Caria. This altar has a four-legged arrangement with a *loculus* in its base.[75] In addition to the Basilica III at Gemiler Island, the altar of the East Basilica in Xanthos in Lycia is of the "four-legged table" type.[76] Excavations and *in situ* finds from mainland Greece and the Aegean islands show altars of the single- or four-legged table type.[77]

An *in situ* base of 0.22 m diameter in the northeast corner of the altar's floor, and column fragments with the same diameter suggest that the altar was crowned with a ciborium.[78] The Basilica III in Gemiler Island, East Ba-

---

For Priene, see S. Westphalen, "The Byzantine Basilica at Priene," DOP 54 (2000), 277. For Samos, see J. P. Sodini – K. Kolokotsas, *Aliki II: La basilique double*, Études Thasiennes 10, Athens 1984, 441-473. For Cedreai, see Ruggieri, *La Caria Bizantina*; Diler, *Kedreai*, 57-58; Diler – Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches," 457-458. For Cos, see Orlandos, *Duo palaiochristianikai basilikai tēs Kō*, 34, fig. 21, 61, 67; *Antimacheia Kōa. Suntomē diachronichē proseggisē*, Herakleidon 2002, 76-85. For Torba, see A. Özet, "Bodrum-Torba Monastery Mosaics," *Journal of Mosaic Research* 3 (2008), 74-75, fig. 10.

[73] Asano, *The Island of St. Nicholas*, fig. 29, 30, Pl. 32.

[74] Asano, *The Island of St. Nicholas*, Pl. 31.

[75] U. Peschlow, "Altar und Reliquie. Form und Nutzung des frühbyzantinischen Reliquienaltars in Konstantinopel," *Architektur und Liturgie* (M. Altripp – C. Nauerth eds), Wiesbaden 2006, 181, Abb. 2.

[76] For Basilica III in Gemiler Island, see Asano, *The Island of St. Nicholas*, fig. 29. For Xanthos, see M. N. Raynaud, *Corpus of the Mosaics of Turkey. Xanthos*, Part 1 *The East Basilica*, Istanbul 2009, 159, fig. 179.

[77] For examples from Cos Island, see Orlandos, *Duo palaiochristianikai basilikai tēs Kō*, fig. 37, 59, 61; for examples in mainland Greece, see Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, fig. 403, 454; O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, 140 ff., II, Abb. 3-4, 6, 7; Sodini – Kolokotsas, *Aliki II*, 19 ff, fig. 14; II, Pl. 6a., 9c., 10b.

[78] For detailed information on ciboria, see D. Dürig, "Ciborium," *Lexikon des Mittelalters* II (1965), 2062-63; K. Wessel, "Ciborium," RBK I (1966), 1055-56; Th. Klauser, 'Ciborium', RAC 3 (1957), 70; H. Ö. Özcan, "Ortaya Çıkışı ile Birlikte Bizans Sanatı'nda Kiborion [Kiborion in the Byzantine Art]," *Sanat Tarihi Dergisi*, 13/I (2004), 83-94. For the ciborium as an altar form, see Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, fig. 434, 441; Özcan, "Ortaya Çıkışı ile Birlikte Bizans Sanatı'nda Kiborion," 85-86.

silica in Xanthos[79] as well as some of the basilicas in mainland Greece and the Islands[80] have a table-type altar around which fragments of columns and bases belonging to a ciborium were found, as at Çatalçam.

Excavations brought to light many architectural fragments. Among these the nine bird figures, basket-weave a jour and fragments from the astragal of a capital uncovered at various spots within the building are noteworthy. When all these fragments are considered together it is likely that there were at least two capitals with basket-weave a jour and animal protomes on their corners. These capitals had the same diameter as the *in situ* bases on the bema and columns uncovered and they should have surmounted the columns of the ciborium.

These capitals[81] are categorized as bi-zonal and developed as two types; in general, the *kalathos* is decorated with floral or geometric composition to a great extent, while the part below the abacus has another decoration.[82]

Capital fragments uncovered in the course of excavations conform to the second type of bi-zonal capitals with animal protomes that appeared in the sixth century. On such capitals the upper and lower parts are separated. The lower part is decorated with basket weave in openwork technique, while on the corners of the upper part are seven pigeons and a cross motif in the middle of the abacus flower.[83] Capitals of this type are not widely

---

[79] For Basilica III in Gemiler Island, see Asano, *The Island of St. Nicholas*, 33-37, Pl. 22, 28. For the East Basilica in Xanthos, see Raynaud, *The East Basilica*, 159, fig. 179.

[80] For Cos, see Orlandos, *Duo palaiochristianikai basilikai tēs Kō*, fig. 89, 90; for examples from Greece, see Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, fig. 445, 453-454.

[81] For general information regarding capitals of this type, see E. Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," DOP 3 (1946), 61-64, figs. 51-122; Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, 304-312.

[82] The first type of this typology is dated to the 5th century AD and features acanthus leaves below while animal protomes feat astragal pigeons, eagles, horses, lions, angels or rams replace the traditional volutes. The traditional abacus flower may have variations with floral motifs or cross motifs. For general information and examples, see E. Kautzsch, *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom vierten bis ins siebente Jahrhundert*, Berlin 1936, 156, no: 479, 482, 487, 488, 505, 520; Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," 61-72; Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, figs. 265-268; N. Fıratlı, *La sculpture Byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul*, Paris 1990, 110, Pl. 63, nrs. 194-199; E. Parman, *Ortaçağ'da Bizans Döneminde Frigya ve Bölge Müzelerindeki Bizans Taş Eserleri [Marble Carving of the Byzantine Period at Phrygia and Regional Museums]*, Eskişehir 2002, Pl. 126, photo 171/a-b.

[83] For information and drawings showing details of a capital of this type, see Sodini – Kolokotsas, *Aliki II*, 35-45, figs. 38-41. For general information, see Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," 61-62; F. W. Deichmann, *Corpus der Kapitelle der Kirche von San Marco zu Venedig*, Wiesbaden 1981, Taf. 20, 323-325; Taf. 29, 434-435; Taf. 43, 592-593.

seen, but limited examples may be found in Istanbul,[84] Anatolia,[85] the Balkans, the Greek Islands, Italy and Egypt.[86] In Caria no parallels of these capitals, uncovered from the Çatalçam Basilica, were found.

The bema area column and colonette fragments that were uncovered are thought to have been used in the templon and the altar for furnishing. The templon columns were carved together with their bases; half of one of them has survived with its back chiseled while another has survived only as a quarter of its base. Similar columns have been identified at the templon of Basilica III in Gemiler Island. Among surface finds in the region[87] and

---

[84] For an example at Hagia Sophia in Istanbul, see Kautzsch, *Kapitellstudien*, Taf. 32, Nr. 522; Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," fig. 107; J. Kramer, "Bemerkungen zu den Methoden der Klassifizierung und Datierung frühchristlicher oströmischer Kapitelle," *Spätantike und byzantinische Bauskulptur* (U. Peschlow - S. Möllers eds), Stuttgart 1998, 46, Taf. 10.3; for an example at the Istanbul Archaeological Museums, see Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, Pl. 17c.

[85] For examples at Nicaea-Iznik Museum, see M. Keşoğlu,"İznik Müzesi'nde Bazı Bizans Başlıkları (Some Byzantine Capital in the Iznik Museum)," *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 285, fig. 13; Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, Pl. 17,a,b. For an example at Antalya Museum, see Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, Pl. 17c; U. Peschlow, "Tradition und Innovation: Kapitellskulptur in Lykien," *Spätantike und byzantinische Bauskulptur*, 70, Taf. 20, fig. 13; S. A. Doğan, "La Sculpture Byzantine en Lycie et à Antalya," *La Sculpture byzantine VIIe-XIIe siècles* (C. Pennas - C Vanderheyde eds), Athènes 2008, 131, fig. 2. For an example from Uşak, see Parman, *Ortaçağ'da Bizans Döneminde Frigya ve Bölge Müzelerindeki Bizans Taş Eserler*, 120, Pl. 43, photo 40. For an example uncovered at Kelenderis, see L. Zoroğlu - M. Tekocak, "Kelenderis 2007 Yılı Kazı ve Onarım Çalışmaları [Kelenderis 2007]," *Kazı Sonuçları Toplantısı* 30 (2009), III, 369, fig. 4.

[86] Such capitals have been identified in the Balkans and the Aegean islands. For an example from Bargala, see B. Aleksova - C. Mango, "Bargala: A Preliminary Report," DOP 25 (1971), 271-272, figs. 37-38. For an example at Varna Museum, see C. Barsanti, "L'esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni pontiche durante il IV-VI secolo," *Rivista dell'Istituto Nazionale d'archeologia e Storia dell'arte* 12 (1989), 154-155, fig. 82. For an example at the Aliki II Basilica in Thasos island in Greece, see Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, fig. 38-41. For Nikopolis B Basilica in Thessalonica, see Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," fig. 109; Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, 312, fig. 268. For the capital at Arnita Basilica in Rhodes, see Orlandos, *Hē xylostegos palaiochristianikē basilikē*, 312, fig. 267; D. Zapheiropoulou, *Rhodes from the 4th c. AD to its Capture by the Ottoman Turks (1522)*, Athenes 2005, 22, fig. 12. There are similar capitals at San Marco Church in Venice, see Deichmann, *Corpus der Kapitelle*, Taf. 20, 323, Taf. 29, 434, 436. For example at St. Clemens Church, see Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," fig. 115; E. Russo, "La presenza degli artefici greco-costantinopolitani a Roma nel VI secolo," *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes im Wien* 75 (2006), 250, fig. 6. For examples at the Beirut Museum, see Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, Pl. 17,d; Russo, "La presenza," 248, fig. 5. For the examples at Fustat and Ibn Tulun Mosque, see Kitzinger, "The Horse and Lion Tapestry," fig. 99, 111; Kautzsch, *Kapitellstudien*, 524. For a map showing the regions where this type of capitals is found, see Sodini - Kolokotsas, *Aliki II*, fig. 4.

[87] For parallel colonettes, see Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 168, photo III/94; Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 275, photo AA. At the Columned Basilica in Cedreai Island there is a colo-

around the altar of Basilica III in Gemiler Island[88] are three colonette fragments and a capital with matching diameter which must have once carried the *mensa* of the altar. Three columns, one from the surface and two unearthed, match with the diameter of the base *in situ* at the bema, and hence should belong to the ciborium.

A slab of the templon was identified on the surface before the onset of the excavations. It is decorated with a composition of vines and grapes rising from a *kantharos*. This composition is considered a common iconography in early Christian art.[89] Similar designs of the *kantharos* are to be found with a bulging, vine branches rising from it and handles with out-turned tips are encountered in numerous depictions of the early period in the region.[90] Similar compositions are very common in the period. The Ionic-impost capital[91] uncovered in the building belongs to a common group seen in many monuments in various regions during the Early Christian period. The series of eggs on the Ionic-impost capitals is found on a fragment uncovered and thought to be the coping of a panel, but together with darts forms an Ionic *kymatium*. These common decorative forms of the ancient period were also in use in the Early Christian buildings.[92] Bases belonging to the second and third groups of Attic bases found *in situ* on the surface and two column fragments which probably stood on those bases

nette capital similar to the one at Çatalçam Basilica, see Diler – Özcan, "Byzantine Period in Kedreai (Sedir Island): Churches."

[88] Asano, *The Island of St. Nicholas*, 33-34, fig. 29.

[89] B. Brenk, *Spätantike und frühes Christentum*, Berlin 1977, fig. 167; J. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, New Haven 1979, 122-123, fig. 99.

[90] For a kantharos on a slab embedded in a wall at Medet village of Tavàs, see W. H. Buckler – W. M. Calder, "Monument and Document from Phrygia and Caria," *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 6 (1939), Pl. 28.160; for Muğla Archaeological Museums, H. Ö. Özcan, "Examples of Architectural Sculpture with Figurative and Floral Decoration of the Byzantine Period at Muğla, Bodrum and Milas Archaeological Museums," *Olba* 19 (2011), fig. 1.

[91] For the development of these capitals in Greece, see V. Vemi, *Les chapiteaux ioniques à imposte de Grèce à l'époque paléochrétienne*, Athens 1989. For examples in Istanbul, see T. Zollt, *Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. Mit einem Beitrag zur Untersuchung des ionischen Kämpferkapitells*, Bonn 1994, Taf. 1; C. Barsanti, "Capitello bizantino," *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Sec. Suppl., Roma 1971-1994, 870-871; Kautzsch, *Kapitellstudien*, cat. 540/b Pl. 33; A. B. Yalçın, "İstanbul ve Boğaziçi Üniversitelerinde Bulunan Bazı Bizans Mimari Plastik Eserleri," *Işın Demirkent Anısına*, İstanbul 2008, 301. For examples in Anatolia, see F. K. Yegül, "Early Byzantine Capital from Sardis: A Study on the Ionic Imposts Type," DOP 58 (1974), 265-274; S. Y. Ötüken, *Forschungen im Nordwestlichen Kleinasien: antike und byzantinische Denkmäler in der Provinz Bursa*, Istanbuler Mitteilungen 41, Tübingen 1996, Taf. 37, 4-5; Taf. 39,1; for examples at Iasos, see Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria*, 57, figs. 38-40. For surface finds in Caria, see Ruggieri, *La Caria Bizantina*, 142, III/41, 42.

[92] R. Jacobek, "Bericht über die Grabungensarbeiten an einer frühbyzantinischen Kirche in Limyra (Lykien)," JÖB, 37 (1987), 332, Abb. 7.

are commonly found in basilicas with rows of columns separating the side aisles from the central nave during the early period.[93]

In the excavations carried out at the bema, a cross-shaped, double-faced bronze reliquary was uncovered. On one side of the reliquary the Crucifixion is depicted. Some examples have the composition of Christ with nimbus and with arms outstretched and flanked with figures of Mary and John the Baptist,[94] while others, as our example, feature only the crucified figure of Christ.[95]

On the other side of the reliquary is the figure of Hagios Georgios,[96] an important military-saint of Eastern Christianity of very early times.[97]

The studied examples show that the cross-shaped reliquaries used as pectorals were first observed during the 9th century in Byzantine art and from the 12th century onwards they became an indispensable and widespread liturgical object for the bishops.[98] Evaluating the object uncovered

---

[93] For Caria, see Ruggieri, *Il Golfo di Keramos*, 284, AA33; for Bithynia, see Ötüken, *Forschungen im Nordwestlichen Kleinasien*, Taf. 24, 26; for Lycia, see S. Alpaslan, "Antalya İli ve Likya Bölgesinde Bizans Dönemine Ait Taş Eserler – 1999 Yılı Araştırmaları [Marble Carving of the Byzantine Period at Lycia in 1999]," *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 18 (2001), 107-114; for examples in other regions, see Zollt, *Kapitellplastik Konstantinopels*, Taf. 47.

[94] W. Carr, "Popular Imagery," *The Glory of Byzantium*, New York 1997, 169-170, figs. 119, 120; A. Pitarakis, "Un groupe de croix-reliquaires pectorales en bronze à décor en relief attribuable à Constantinople avec le Crucifié et la Vierge Kyriotissa," *Cahiers Archéologiques* 46 (1988), 81-102, figs. 1-6; A. Aydın, "Reliquienkreuze im Museum von Ankara," *Sanat Tarihi Dergisi* 12 (2003), 27-30, Abb. 1-3; A. M. Pülz – F. Kat, "Ephesos Bizans Dönemi Küçük Buluntuları – Malzemeye Genel Bakış [Ephesus of the Byzantine Era: Small Finds]," *Bizans Döneminde Ephesos* (F. Diam – S. Ladstätter eds), Istanbul 2011, 206, fig. 16.

[95] Pülz – Kat, "Ephesos Bizans Dönemi Küçük Buluntuları – Malzemeye Genel Bakış," 206, fig. 18; Carr, "Popular Imagery," fig. 123, 125; Aydın, "Reliquienkreuze im Museum von Ankara," Abb. 5-7.

[96] D. Howell, "St. George as Intercessor," Byz 39 (1970), 121-136; C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003, 109-137; B. Pitarakis, "À propos de l'image de la Vierge orante avec le Christ-Enfant (XIe-XIIe siècles): l'émergence d'un culte," *Cahiers Archéologiques* 48 (2000), 45-58; J. Cotsonis, "The Contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of the Saint (Sixth-Twelth century)," Byz 75 (2005), 383-497, for Saint George, see 457-462.

[97] In the Middle Byzantine period churches continued to be built in the name of Hagios Georgios, the patron of soldiers and victory-bringer. The figure of this saint was the one of the most important depicted in the murals of the rock-cut churches in Cappadocia. Walter, *The Warrior Saints*, 126, 134; Howell, "St. George as Intercessor," 126. St. George was depicted together with St. Theodore, another important saint in Cappadocia. Both saints were portrayed mounted on a horse and stretching their spears to the dragon under the feet of their horses. See B. E. Scholz, "Die paarweise-symmetrische Darstellung des Hl. Georg und des Hl. Theodor Stratelates zu Pferde in Kunst von Byzanz und Georgien vom 10-13 Jh.," JÖB 32-35 (1982), 243-253. This scene is also found on stonework. See O. Z. Pevny, "Kievan Rus," *The Glory of Byzantium*, New York 1997, 282-283, fig. 196.

[98] B. Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze*, Paris 2006; K. Horn-

at Çatalçam Basilica in the light of parallel examples[99] allows us to date it to a wide span of time ranging from the 9th to the 12th centuries.

Through the typological study conducted on the lamps uncovered during the excavation two different glass forms were identified; one is the handled lamp while the other is a stemmed lamp with a hollow stem. Handled lamps are also grouped into two: one group has the handle on the rim, while the other has it on the body. Parallels of the type with a convex bottom and handle on the rim are found at many early Christian sites, above all at Seyitgazi, Demre (Myra), Iznik (Nicaea), Sardis, Kourion, and Petra.[100] Parallels of lamps with a concave bottom and a handle fragment extending from the body are seen in Ephesus, Corinth, and Jalame from the 4th to the 7th centuries.[101]

Stemmed lamps have hollow stems and their bowls flare toward the rim. It is known that they came into use in the Late Roman period and and became widespread in the Early Christian period.[102] It is possible to date this lamp group to the 5th-7th centuries[103] based on parallels found at Myra

---

ikova, "The Byzantine Reliquary Pectoral Crosses in Central Europe," *Byzantinoslavica* 60 (1999), 213-250.

[99] Pitarakis, *Les croix-reliquaires*, 91-92; V. Ruggieri, "Manufatti bronzei bizantini ad Antiochia Pisidia," OCP 75 (2009), 78-79, photo 11; A. Ödekan, *Kalanlar, 12 ve 13. Yüzyıllarda Türkiye'de Bizans [The Remnants, 12th and 13th Century Byzantine Objects in Turkey]*, Istanbul 2002, 185; for an example of a processional cross, see A. J. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 10, Washington DC 1994, 102-103, fig. 36; Aydın, "Reliquienkreuze im Museum von Ankara," 36, Abb. 12.

[100] S. H. Young, "Glass," *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, Washington DC 2007, 485-526; B. Y. Olcay, "Hıristiyanlıkta Işık ve Işığın Kullanımına İlişkin Anadolu'dan Bazı Bulgular [Christianity Light and Used; examples of Anatolia]," *Sanat ve İnanç Sempozyumu II*, 2001, 53-60, figs. 3-4; B. Y. Olcay, "Tarsus Cumhuriyet Alanı Kazısı Cam Buluntuları [Glass finds from the excavation of Tarsus]," *Adayla* 3 (1998), 69-177; M. Acara – Y. Olcay, "Bizans Döneminde Aydınlatma Düzeni ve Demre Aziz Nikolaos Kilisesi'nde Kullanılan Aydınlatma Gereçleri [Byzantine Period Lighting Style and Lights used in the Church of St. Nicholas in Demre]," *Adalya* 2 (1998), 254, fig. 2/a-d.; D. Keller – J. Lindblom, "Glass Findings from the Church and Chapel," *Petra. The Mountain of Aaron* (Z. T. Fiema – J. Frösén, eds), *The Finnish Archeological Project in Jordan*, Vol. 1. *The Church and the Chapel*, Helsinki 2008, 331-362; Ü. Özgümüş, "Byzantine Glass finds in the Roman Theatre at Iznik (Nicaea)," BZ 101 (2008), 227-235.

[101] B. Czurda-Roth, *Hanghaus 1 in Ephesus. Die Gläser* 2007, no. 799, Pl. 21; G. R. Davidson, *Corinth*, Volume XII: *The Minor Objects*, Princeton 1952, no. 617; G. D. Weinberg, *Excavations at Jalame, Site of a Glass Factory in Late Roman Palestine*, Columbia, Missouri 1988. There are examples suggesting that lamps with handles were preferred as of the Late Roman period due to their practical use. See C. Ising, *Roman Glass from Dated Finds*, Groningen/Djakarta 1957, fr. 134.

[102] A. von Saldern, *Ancient and Byzantine Glass from Sardis*, London 1980, 49; Olcay, "Hıristiyanlıkta Işık ve Işığın Kullanımına İlişkin Anadolu'dan Bazı Bulgular," 57.

[103] Saldern, *Ancient and Byzantine Glass*, no. 274, 280.

Saint Nicholas Church, at the Roman theater in Nicaea and in Cilicia.[104] It is understood that the lamp forms were all designed to be carried with chains and as polycandela. Colors of the glass are dark and light green, widely used from the 6th to the 11th centuries.

Excavations also brought to light glass fragments belonging to windows. Pieces with edges indicate the presence of grid windows.[105] The glass ingots uncovered in the bema of the church are materials from the workshop used for mosaic and other glass object productions. These finds indicate the presence of a small-scale local production.

Common ware form the first group of the unglazed pottery unearthed during the excavations.

They can be classified as cooking, storage, liquid-storage and long-term storage vessels.

These vessels mostly bear high and outward-flaring rims; reverted, globular, vertical bodies; handles and flat bases. Because of the sooty coating and the use of heat resistant stone-tempered clay on some of them they were considered heating vessels. Of these unglazed vessels with wheel-marks on their surface, only one bears an incised decoration. Similar cup forms are found in Alahan, Myra, Perge and Sardis in Anatolia and Saraçhane in Istanbul. The surviving examples date from the 6th to the 11th centuries AD.[106] This long time span proves to us that the same forms were repetitively used for centuries. Since the pottery finds in Akyaka were uncovered in a mixed-up context it was much harder to date them.

Among the common ware, amphorae with the function of carrying and storage were scarce. The form of only one amphora could be defined among the existing examples, having a flat rim and a long neck, and its handle starting from below the rim and meeting the body at the upper part. Parallel grooves decorated the body. After comparing it with its parallels on the Mediterranean coast we concluded that this form was a common amphora type of the Eastern Mediterranean during the 11th and 12th centuries.[107]

---

[104] For Myra, S. Y. Ötüken, "1996 Yılı Demre Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısı [Excavations at the Church of St. Nicholas in Demre in 1996]," *Kazı Sonuçları Toplantısı* 19/2 (1997), 550, dwg. 3; for Nicaea, Olcay, "Hıristiyanlıkta Işık ve Işığın Kullanımına İlişkin Anadolu'dan Bazı Bulgular," fig. 1; for Cilicia, Olcay, "Tarsus Cumhuriyet Alanı Kazısı Cam Buluntuları," 170.

[105] Saldern, *Ancient and Byzantine Glass*, 51.

[106] C. Williams, "The Pottery and Glass at Alahan," *Alahan. An Early Chrisitian Monastery in Southern Turkey* (M. Gough ed.), Toronto 1985, 48, fig. 9.53; N. Atik, *Die Keramik aus den Südthermen von Perge*, Tübingen 1995, 185, fig. 78, 417-419; J. S. Crawford, *The Byzantine Shops at Sardis*, Cambridge 1990, fig. 587; J. W. Hayes, *Excavations at Saraçhane in Istanbul: The Pottery*, I, Princeton 1992, 165, 175, 183, fig. 45, 134-135, 55.39; A. Ç. Türker, *Demre-Myra Aziz Nikolaos Kilisesi Bizans Dönemi Sırsız Seramikleri [Byzantine Unglazed Pottery of Saint Nicholas Church at Demre-Myria]*, İstanbul 2009, 56.

[107] M. Popovic, "Importation et production locale de céramique à Ras," *Recherches sur la*

Among the unglazed pottery, lamps form the second group, of which two were unearthed during the excavations. They have a common type we can see in every region during the 5th-6th centuries[108]

The only glazed piece is a lamp uncovered in three pieces. A similar example of this green glazed lamp fragment was unearthed at the Amorium excavations and was dated to the 10th-11th centuries.[109]

As in many buildings of the early period, Çatalçam Basilica too features mosaic flooring. The nave is paved with mosaics in *opus tessellatum* starting from the doorway leading from the narthex to the beginning of the bema. We can infer from the cut-compositions that the mosaics originally extended into the bema and the apse. The mosaics not only feature a technique peculiar to the Early Christian period but are also common decorative forms of the period.[110] The word at the mosaic inscription interpreted as 'Ιασοῦ (Iasian) brings to mind that the structure has been erected by a Iasian. A one-to-one corresponding example to the geometrical panel on the mosaic pavement and the borders surrounding the figured compositions can be seen in the Agora Basilica at Iasos.[111] A similar example of succes-

---

céramique byzantine (V. Déroche – J. M. Spieser eds), Suppl. BCH 18 (1989), 130. For Anamur, see C. Williams, *Anemurium. The Roman and Early Byzantine Pottery*, Toronto 1989, fig. 61, no. 576. For Saraçhane, see Hayes, *Excavations at Saraçhane in Istanbul*, fig. 26.6. For Myra, see Türker, *Demre-Myra Aziz Nikolaos Kilisesi Bizans Dönemi Sırsız Seramikleri*, 129, 95K-/35 çiz. 183.

108 H. Menzel, *Antike Lampen*, Mainz 1954, 99f; M. Ballance – J. Boardman – S. Corbett – S. Hood, *Excavations in Chios 1952-1955. Byzantine Emporio*, Athens 1989, 118-120.

109 C. Lightfoot – M. Lightfoot, *Amorium*, Istanbul 2007, 123.

110 For similar examples of the geometric compositions, see Iasos F. Berti, "I mosaici degli edifici di culto cristiano," *Studi su Iasos di caria. Venticinque anni di scavi della Missione Archeologica Italiana*, Bollettino d'arte. Suppl. 31-32. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato 1985, 155-160, Tav. XX, c, d, 160, fig. 9. For Cos, L. M. De Matteis, *Mosaici di Cos. Dagli scavi delle missioni italiane e tesdesche (1900-1945)*, Atene 2004, 292, Tav. XXVIII, fig. 3. For Cnidos, Yalçın, "Alcune osservazioni," 119-123, fig. 15-19. For Aphrodisias, see S. Campbell, *The Mosaics of Aphrodisias in Caria*, Toronto 1991, Pl. 84. For similar examples of the animal figures: fish motifs, for Bodrum, see M. Andaloro, "Küçük Tavşan Adası: 2001 Report," *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 20/ I (2002), I, 153-167, fig. 9; for Cos, De Matteis, *Mosaici di Cos*, 299, Tav. XXXV, fig. 2; peacock motif for Cos, see De Matteis, *Mosaici di Cos*, Tav. L. For similar *kantharoi* shape and vin compositions, from the East Basilica in Xanthos, see Raynaud, *The East Basilica*, 93-95, figs. 99, 102; for the Torba Basilica in Bodrum, see Özet, "Bodrum-Torba Monastery Mosaics," 15, fig. 18; Ruggieri, *La Caria Bizantina*, fig. III/22c; for the Domed Basilica in Caunos, see Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur*, Abb. 58; for Cos, see De Matteis, *Mosaici di Cos*, 314, Tav. L, figs. 1, 2; for Bursa, see R. Okçu, "Derecik Bazilikası Kurtarma Kazısı [Rescue Excavations at the Basilica of Derecik]," *III. Uluslar arası Türkiye Mozaik Korpusu Sempozyumu Bildirileri*, Bursa 2006, fig. 8, 13.

111 Berti, "I mosaici degli edifici di culto cristiano," 155-160, Tav. XX, c, d, 160, fig. 9.

sive fish figures depicted on the borders surrounding the central nave was observed on the mosaics of the Küçük Tavşan Adası Basilica in Bodrum.[112]

This mosaic pavement is limited to the central nave only while the southern nave has survived with a flooring of square bricks, commonly seen in many buildings, extending from the doorway of the narthex to the apsidiole.[113] No traces of a mosaic or brick flooring have been identified in the northern nave and the narthex, where the earth filling is thicker.

The excavated structure was built following a standard plan type applied at many of the grand-scale churches of the Early Christian Period, mainly in Constantinople then the Aegean and the Mediterranean world, during the 5th to 7th centuries. The architectural sculptures, small finds and mosaics uncovered both at the excavation and previously during the survey support the dating of the structure reached by the plan typology.

The most important document of the structure is the inscription located on the mosaics. It is dated by Sencer Şahin to the 6th-9th century, though not definitively, by taking into consideration its general font characteristics.[114] An important part of the inscription has been damaged, and only three words can be read on it. These are Ἰσάκου (of Isakos), Ἰασοῦ (Iasian) and TONOΛON. From *ton holon*, meaning 'all of it/them,' two different conclusions can be drawn: the inscription was made by those whose names are mentioned in the mosaic floor, or only these mosaics were added to this structure by these people at a later period.

During the excavations, some traces revealed that the structure had undergone renovations. The fact that the stylobates at the north are supported by irregular stone lines in the direction of the middle nave indicates one of these renovations. The stone lines which support the stylobates cover some part of the mosaic border with a fish figure which encircles the middle nave. This proves that the supporting rows were built after the mosaics.

---

[112] Andaloro, "Küçük Tavşan Adası," 153-167, fig. 9.

[113] Similar brick in the region is seen at various parts of the Basilicas E and C in Cnidos. See Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri," 6, 10; for the basilica at Limyra, Lycia, see H. Hellenkemper – F. Hild, *Lykien und Pamphylien* 8/III, Wien 2004, III, fig. 223; for the basilical structure at Çiftlik village in Sinop, see I. Tatlıcan, "Sinop Çiftlik Köyü Mozaik Kurtarma kazısı [Rescue excavations of Sinop Mosaic]," *Müze Kurtarma Kazıları Toplantısı* 7 (1996), 336, figs. 9-10. For the basilical structure at Pompeiopolis, see Yaman, "Kastamonu İli Taş Köprü İlçesi Pompeipolis, 1984 Yılı Kurtarma Kazısı [Rescue excavations of Pompeipolis in 1984]," *Müze Kurtarma Kazıları Toplantısı* I (1985), figs. 26, 28, 33-38; for Hadrianoupolis, see E. Laflı – A. Zäh, "Beiträge zur frühbyzantinischen Profanarchitektur aus Hadrianupolis Blütezeit unter Kaiser Iustinian I," BZ 102 (2009), Taf. X, Abb. 11.

[114] For a similar font, see S. Pelekanides, *Corpus Mosaicorum christianorum vetustiorum Pavimentorum Graecorum. Graecia Insularis I* (Monumenta Byzantina), Thessalonicae 1974, Lev. 12, b.

Moreover, the modifications done with tesserae in different colours on the mosaic pavement attract attention.

The localization of the font in the northern apse is not in unity with the structure. Built above ground level, it differs from similar fonts, giving the impression that it was attached to the structure later. When the emergence of fonts inserted in the side naves in the second half of the 6thcentury is taken into consideration, the first stage of the structure's construction must be set prior to this date.

It can be stated that these renovations took place up to the 7th century. However, the pottery uncovered during the excavations dating to the 10th century and later and the cross reliquary point to continuity in the usage of the church.

Summary

The building which is the subject of the study is located in Akyaka, a province of modern-day Muğla, situated in the territory of the ancient city of Idyma. Çatalçam Sokak, where the Papazlık Creek joins the Azmak Road, is surrounded by a forest. The part of this small wood closest to the road was called Eren Dede by the natives. Illicit digs were carried out in an area where there were two Turkish tombs built in the late period, and some architectural remains of the Early Christian Period were also uncovered. Afterwards, a rescue excavation was carried out for two seasons by the Muğla Archaeological Museum.

Excavations brought to light a three-aisled basilica with three apses and a narthex, together with architectural sculptures belonging to the church; small finds; and a mosaic pavement in the *opus tessellatum* technique.

The excavated structure was built following a standard type of plan applied in many of the grand-scale churches of the Early Christian Period, mainly at the Capital and then in the Aegean and the Mediterranean world from the 5th to 7th centuries. The architectural sculptures, small finds and mosaics uncovered both at the excavation and previously during the survey support the dating of the structure reached by the plan typology.

Hatice Özyurt Özcan

Muğla University
Faculty of Art and Humanities
Department of Archaeology
48000 Muğla / Turkey

Alexis Chryssostalis

La notion de *morphè* dans le *Contra Eusebium* de Nicéphore de Constantinople[1]

Lettre à Constantia et Contra Eusebium

Le texte édité en 1852 par le cardinal J. Pitra sous le nom de *Contrc Eusebium*[2] a été écrit par le patriarche Nicéphore de Constantinopl((758-828), grand défenseur des icônes et auteur de plusieurs écrits antir rhétiques, pour réfuter la *Lettre à Constantia*. Ce document, qui nous es parvenu uniquement de manière indirecte[3], a fait partie des *testimonia* pa tristiques présentés par les iconoclastes au concile iconoclaste de Hiéreiz (754). En même temps que sa réfutation, le *Contra Eusebium* constitu(aussi la source principale de notre connaissance de la *Lettre à Constantia*[4] Comme j'ai pu le montrer[5], l'ouvrage de Nicéphore n'est pas un écrit auto nome mais il appartient à un grand traité rédigé par le patriarche icono phile contre le premier iconoclasme.

La question de l'authenticité de la *Lettre à Constantia* (CPG 3503), attri buée par les iconoclastes à Eusèbe de Césarée (mort en 339), a été posé(

[1] Mes vifs remerciements à Marie-Hélène Blanchet et Matthieu Cassin pour la relectur(très attentive de cet article, ainsi qu'à Clive Sweeting pour la traduction anglaise du résumé.

[2] J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* I, Paris 1852, p. 371-503.

[3] Ce texte a été recomposé en 1702 par J. Boivin et ensuite inséré dans l'édition du *Contrc Eusebium* de Pitra (*Spicilegium*, p. 383-386). Pour une édition plus récente, v. H. Hennepho (éd.), *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969 (= Hennephof), p. 42-44.

[4] La *Lettre à Constantia* a également été citée au Concile de 787 (VII[e] Concile œcuménique à la VI[e] session duquel elle a été partiellement lue et réfutée. On peut trouver les extraits cité dans ce concile dans J. D. Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* Florence 1766-1767, XIII, p. 313, dans l'attente de la nouvelle édition critique élaborée pa E. Lamberz dans la série des *Acta conciliorum œcumenicorum* (= ACO) ; les deux premiers vo lumes des Actes de ce concile, comprenant respectivement les sessions I-III et IV-V, sont déjà parus (*Series secunda*, 2.3.1/2, Berlin 2008/2012). Par ailleurs, Nicéphore reprend quelque citations de la *Lettre à Constantia* dans son ouvrage composé pour réfuter le second icono clasme, J. M. Featherstone (éd.), *Refutatio et eversio definitionis synodalis anno 815*, CCG 33 Turnhout 1997 (= *Refutatio et eversio*).

[5] « La reconstitution d'un vaste traité iconophile écrit par Nicéphore de Constantinopl((758-828) », *Semitica et classica* 2, 2009, p. 203-215 ; *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris 2012.

par la recherche contemporaine et reste ouverte à ce jour. Deux arguments importants plaident pour un réexamen minutieux de la paternité de ce texte : le silence absolu des sources jusqu'à son apparition au concile de 754 et son contenu doctrinal, qui est centré sur une question christologique propre à la querelle sur les images et pratiquement inconnue au IVe siècle, à savoir la possibilité de peindre une image du Christ. Cependant, le problème de l'authenticité ne semble pas occuper sérieusement le patriarche iconophile dans sa réfutation de la *Lettre à Constantia*. Même s'il exprime à deux reprises des doutes sur son attribution à Eusèbe[6], Nicéphore considère qu'il est bien l'auteur de ce document aux thèses iconoclastes. Suivant une idée largement répandue depuis longtemps sur les positions dogmatiques de l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, le patriarche rappelle dans son écrit qu'Eusèbe fut *un impie adepte d'Arius*, ce qui réduit d'emblée la portée de l'argumentation doctrinale de cet adversaire « hérétique ». Nicéphore concentre donc son argumentation sur le fond de la théologie exprimée dans la *Lettre à Constantia*, qu'il commence à réfuter à partir du chapitre 10 du *Contra Eusebium*[7], selon la même technique qu'il emploie dans d'autres parties de son grand traité contre le premier iconoclasme (les trois *Antirrhétiques*[8] et l'*Adversus Epiphanidem*[9]) : les citations de l'adversaire sont données dans des phrases souvent courtes et parfois incomplètes et sont suivies par des réponses dans lesquelles l'argumentation doctrinale est à plusieurs reprises accompagnée de longs passages de pure polémique. Même si nous ne connaissons pas la longueur initiale de la *Lettre à Constantia*, puisque nous n'en avons que des extraits, il est certain que le volume impressionnant de la réfutation de Nicéphore — une centaine de pages environ — témoigne de l'importance que l'auteur a accordée à la doctrine que véhicule le document attribué à Eusèbe (trois pages au total).

La μορφή dans la Lettre à Constantia

L'argument majeur dans la *Lettre à Constantia*, sur lequel est fondée l'interdiction de faire une image du Christ consiste à opposer deux images du Christ. Une première, que l'auteur qualifie de *vraie et immuable et* [*qui*] *porte en nature ses traits*[10] ; puis une seconde, appelée *celle qu'il a prise pour nous en revêtant la manière d'être de la forme d'esclave*[11]. Il est clair que le

---

[6] Pitra, *Spicilegium*, chap. 45, p. 439 et 58, p. 460.

[7] *Ibid.*, p. 391.

[8] PG 100, 205A-533A.

[9] Pitra, *Spicilegium*, IV, p. 292-380.

[10] Hennephof, p. 42 : ... *τὴν ἀληθῆ καὶ ἀμετάλλακτον καὶ φύσει τοὺς αὐτοῦ χαρακτῆρας φέρουσαν...*

[11] *Ibid.*, ... *ἣν δι᾽ ἡμᾶς ἀνείληφεν, τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα;*

texte fait ici allusion à la divinité et à l'humanité du Christ. Cependant, la véracité de cette dernière image n'est pas mise sur le même plan que celle de la première. La *forme d'esclave*, expression empruntée à l'Épître aux Philippiens (2, 6-7)[12] pour désigner l'humanité, n'est donc pas vraie et immuable et, par conséquent, pas porteuse des traits du Christ *en nature*. En réponse à cette affirmation, qui va à l'encontre du dogme sur les deux natures du Christ tel que les Conciles christologiques depuis Chalcédoine l'ont défini, Nicéphore construit sa réfutation en rejetant l'interprétation du terme *forme d'esclave* dans la *Lettre à Constantia*. Il se livre à un développement sur le terme *μορφή* et ses différents emplois, qui occupe une place centrale dans l'argumentation doctrinale du *Contra Eusebium*. C'est ce point, c'est-à-dire l'analyse de Nicéphore sur les sens de ce terme, le choix qu'il fait pour désigner celui qui correspond à une interprétation orthodoxe du texte paulinien, ses critères et ses sources, qui constitue le sujet du présent article.

La μορφή dans le Contra Eusebium

Le développement sur la *μορφή* s'étend sur plusieurs chapitres du *Contra Eusebium*. En effet, après avoir cité, au début du chapitre 11, la partie de la *Lettre à Constantia* où il est question des deux images du Christ, Nicéphore qualifie de « sophisme » la manière dont le problème de la forme d'esclave est présenté dans ce texte, puisque la véracité de la nature humaine y est mise en doute. Puis, au chapitre 12, en accusant Eusèbe de tomber dans l'arianisme, l'auteur introduit l'idée principale de sa pensée, qui reprend un concept déjà bien établi dans la littérature patristique. Une telle position rapproche les notions de *μορφή* (forme), d'*οὐσία* (substance) et de *φύσις* (nature). Il est donc nécessaire, dit Nicéphore, de bien clarifier le sens du mot *μορφή*, puisque celui-ci se trouve en avoir plusieurs. Le chapitre 13, sur lequel je reviendrai plus loin puisqu'il constitue le cœur de la démonstration sur la *μορφή*, est entièrement consacré aux différentes définitions de ce mot. Après y avoir précisé le sens de *μορφή* qu'il convient de retenir pour la compréhension juste de la *forme d'esclave* paulinienne, le patriarche rappelle le principe de l'union de deux *φύσεις*, qu'il identifie aux deux *μορφαί*, dans une hypostase (chapitre 14), accuse l'auteur de la *Lettre* de tomber dans l'hérésie faute d'une bonne interprétation de la *μορφή* (chapitre 15), puis termine son raisonnement en reprenant (chapitre 16) l'idée principale de la dernière définition du chapitre 13. Selon celle-ci, la *μορφή* est identi-

[12] ... *ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος...*

fiée à l'*οὐσία*[13]. Par conséquent, le sens à donner aux deux *μορφαί* de Philippiens 2, 6-7 est celui des deux natures du Christ.

Comme je l'ai dit plus haut, le chapitre 13 du *Contra Eusebium* traite des différents sens du mot *μορφή*. Le titre de ce chapitre est digne d'attention même si, comme l'ensemble des titres des différentes parties du grand traité contre le premier iconoclasme et de leurs chapitres, il n'est pas de l'auteur lui-même mais a été donné dès le IXᵉ siècle par les éditeurs du texte de Nicéphore. Il est conçu sur un modèle connu des recueils de définitions philosophiques et théologiques et il indique qu'il s'agit d'un examen exhaustif du terme en question: *Ce qu'est la forme, en quoi elle est appelée forme et en combien de sens elle est appelée ainsi*[14]. Il y a certainement ici une influence des compilations qui ont transmis au monde byzantin l'essentiel de la philosophie aristotélicienne, en particulier la logique, à travers les commentaires des néoplatoniciens, dans des états parfois très simplifiés. Elle concerne non seulement le titre de ce chapitre, mais également, comme nous le verrons plus loin, le texte de Nicéphore[15].

Le chapitre 13 est divisé en trois parties, courtes mais bien distinctes, dont chacune correspond à un sens différent du mot *μορφή*. Nous étudierons brièvement les deux premiers sens, puis nous examinerons le troisième de manière plus détaillée, puisque c'est celui que Nicéphore considère comme le sens approprié pour l'interprétation du terme paulinien.

A. Sens commun: *morphè* = aspect visible

Le premier, qui correspond à la partie 13A[16], est défini par Nicéphore

---

[13] Contrairement à la *Lettre à Constantia*, où le texte établit une différence nette entre *μορφή* et *οὐσία*: ... *si l'on peut encore appeler forme la substance divine et spirituelle*... (*εἴ γε χρὴ μορφὴν ἔτι καλεῖν τὴν ἔνθεον καὶ νοερὰν οὐσίαν*... ; Hennephof, p. 43). V. également *supra*, n. 10 et 11.

[14] Pitra, *Spicilegium*, I, p. 395: *Τί ἐστι μορφὴ καὶ κατὰ τί εἴρηται μορφὴ καὶ ὁσαχῶς εἴρηται.* Ce titre (comme celui du chapitre 48 du *Contra Eusebium*) est conçu sur un modèle que l'on rencontre dans deux textes qui donnent des listes de définitions (*ὅροι*). Ce sont le *Liber de definitionibus* (Ps. Athanase, CPG 2254), PG 28, 533-553 et l'*Ὁδηγός* d'Anastase le Sinaïte dans lequel on trouve plusieurs fois la même phrase introductive, en trois parties (1. *Τί ἐστι* ..., 2. *Κατὰ τί εἴρηται* ..., 3. *Ὁσαχῶς εἴρηται* ...) pour les definitions de *θεός* (K. H. Uthemann [éd.], *Anastasii Sinaitae, Viae Dux* [CPG 7745], II, 1, 10-12, CCG 8, Turnhout 1981 [= *Viae Dux*], p. 23), *ὅρος* (*ibid.*, 26-27, p. 24), *λόγος* (*ibid.*, 42-44, p. 25), *ὑπόστασις* (*ibid.*, 3, 50-51, p. 33), *θέλημα* (*ibid.*, 4, 1-2, p. 39), *ἐνέργεια* (*ibid.*, 74-75, p. 43), *ἕνωσις* (*ibid.*, 5, 1-2, p. 50), *ὁμοούσιον* (*ibid.*, 19-20, p. 51), *ψυχή* (*ibid.*, 53-54, p. 53), *φθαρτόν* / *φθορά* (*ibid.*, 105-106, p. 56), *πίστις* (*ibid.*, 6, 1-2, p. 59) et, de nouveau, *λόγος* (*ibid.*, 13-14, p. 60).

[15] Sur la réception des *Catégories* par les Pères grecs et le monde byzantin, lire dans O. Bruun, L. Conti (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris 2005, les articles de M. Frede « Les *Catégories* d'Aristote et les Pères de l'Église Grecs », p. 135-173 et de K. Ierodiakonou, « La réception byzantine des *Catégories* d'Aristote », p. 307-339.

[16] La division de la séquence consacrée aux définitions de la *μορφή* en trois parties (A, B,

comme *ce qui est reçu dans l'usage courant de manière obvie et au sens propre*[17], à savoir le sens commun du terme, celui que l'on emploie dans le langage courant. Dans ce cas, le mot désigne *la disposition du corps vu en hypostase, c'est-à-dire l'aspect visible du corps*[18], concept que l'auteur explicite par une énumération de caractéristiques dont certaines rappellent bien que le texte est écrit dans le contexte du débat iconoclaste. Ainsi, l'aspect visible du corps, est *modelé et formé à partir de membres et de parties, de quantités et de couleurs, considéré en volume, taille et dimensions, dès lors circonscriptible, qui a reçu une nature qui peut être dessinée et représentée en image; qui est précisément sujet aux sens et à la démonstration*[19]. Cette définition est complétée par la référence à une maxime dont l'emploi rapproche les notions de μορφή et d'εἶδος: *D'où la sentence « et l'aspect est en vérité digne de souveraineté »*[20]. Son origine remonte à Euripide[21] et elle est fréquemment utilisée dans l'une des deux définitions de l'εἶδος, que l'on trouve tant dans les recueils néoplatoniciens[22] que dans ceux dont le contenu est chrétien[23]. La manière dont Nicéphore invoque cette phrase confirme qu'elle est très répandue, de sorte qu'elle n'a pas besoin d'être explicitée à ses lecteurs.

Γ) est attestée dans tous les témoins anciens du *Contra Eusebium* (*Paris. gr.* 910 et 911 du IXe siècle et *Coislin.* 93 du XIe, dont le modèle doit remonter au IXe siècle également).

[17] *Ibid.* : *Τὸ προχείρως καὶ ἰδίως ἐν τῇ συνηθείᾳ παραλαμβανόμενον.*

[18] *Ibid.* : *Σύνθεσις σώματος ἐν ὑποστάσει θεωρουμένου, ἤτοι τὸ ὁρώμενον σωματικὸν εἶδος.* Le mot εἶδος, traduit ici par « aspect », signifie dans d'autres contextes « espèce ».

[19] *Ibid.* : *... ἔκ τε μελῶν καὶ μορίων διεσχηματισμένον καὶ μεμορφωμένον, πεποσωμένον τε καὶ κεχρωσμένον, ὄγκῳ τε καὶ μεγέθει καὶ διαστάσεσι διειλημμένον, περιγραπτόν τε ἤδη καὶ τοῦ γράφεσθαι καὶ εἰκονίζεσθαι λαχὸν φύσεως, ὃ δὴ καὶ αἰσθήσει καὶ δείξει ὑποπέπτωκεν.*

[20] *Ibid.* : *Ἐφ' οὗ λόγος, καὶ τὸ εἶδος ὡς ἀληθῶς ἄξιον τυραννίδος.*

[21] F. Jouan, H. van Looy (éd.), *Euripide*, VIII, *Fragments 1ère partie*, frag. 8 (Éole), p. 30, Paris 1998.

[22] Cette phrase est citée et commentée par Porphyre (A. de Libera, A. P. Segonds [éd.], *Porphyre, Isagogè*, Paris 1998, p. 4, 45 n. 36) et plusieurs commentaires néoplatoniciens sur l'*Isagogè*: Élias (A. Busse [éd.], *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*, Berlin 1900, p. 61), David (A. Busse [éd.], *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*, Berlin 1904, p. 143) ainsi qu'une compilation de définitions (M. Roueché, « A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology », *JÖB* 29, 1980, p. 90, 30). On la trouve également dans deux recueils de définitions philosophiques qui ont circulé à Byzance (C. Furrer-Pilliod [éd.], *Ὅροι καὶ ὑπογραφαί, Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées*, StT 395, Vatican 2000, p. 108, 13; 224, 4). Dans les deux derniers textes néoplatoniciens et les deux collections byzantines, la μορφή est définie comme un des sens de l'εἶδος.

[23] Jean Damascène (B. Kotter [éd.], *Die Schriften von Johannes von Damaskos*, I, [= Kotter I], *Patristische Texte und Studien*, 7, Berlin 1969, *Dialectica*, 10 [2], p. 74 et *Fragmenta philosophica*, 10, p. 162) et *Doctrina Patrum* (= *DP*), florilège dogmatique de contenu christologique du VIIIe siècle (F. Diekamp, B. Phanourgakis, E. Chrysos [éd.], *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster 1907 / Berlin 1981, 33, p. 258, 16-17). Ces citations sont quasiment identiques à celles des recueils néoplatoniciens indiqués dans la note précédente.

B. Sens « philosophique » : εἶδος εἰδικώτατον

Le deuxième sens que Nicéphore reconnaît au terme *μορφή* (13B) est énoncé très brièvement : *Est encore appelée forme l'espèce commune des hommes qui est l'espèce spécialissime, ainsi que la nature humaine, informée et spécifiée précisément par les différences substantielles et comme la substance mise en forme. Eh bien tout ceci s'applique aux choses créées et à nous-mêmes*[24]. Il s'agit en fait de la citation d'une définition qui est suivie d'un très court commentaire de l'auteur (*Eh bien — nous-mêmes*). Notons l'emploi du terme *εἶδος εἰδικώτατον*, très fréquemment utilisé depuis Porphyre par les néoplatoniciens pour désigner l'espèce la plus spécifique[25]. Par ailleurs, la *μορφή* est de nouveau ici rapprochée de l'*εἶδος*, mais aussi de la *φύσις*. Ce passage du *Contra Eusebium* présente une grande similitude avec un autre, tiré des *Dialectica*, où Jean Damascène, qui emploie souvent l'expression *εἶδος εἰδικώτατον*, définit la *μορφή*[26]. Même si ces deux extraits ne sont pas identiques, nous sommes sans doute devant deux textes dont la source est commune. Celle-ci ne peut pas être située ailleurs que dans les recueils néoplatoniciens qui sont des commentaires sur l'*Isagogè*. Nicéphore n'attribue pas de qualificatif particulier à cette deuxième définition de la *μορφή*, que l'on pourrait appeler philosophique. Elle constitue l'échelon intermédiaire entre le premier sens, représentant ce qui est général et commun, et le troisième, point culminant de l'argumentation de l'auteur et seul apte à préciser le contenu de ce terme de manière conforme à la tradition patristique.

C. Sens théologique : μορφή = οὐσία

Passons maintenant à la troisième définition de la *μορφή*, que Nicéphore donne dans le chapitre 13 du *Contra Eusebium* (13Γ). Il lui accorde d'emblée un crédit supplémentaire, en précisant qu'il s'agit là du sens de ce terme dans la théologie et que c'est bien sur cette interprétation du mot que se fonde un dogme fondamental de l'Église, à savoir l'identité de substance absolue entre les personnes de la Trinité. Voici le texte de ce passage : *En ce*

---

[24] Pitra, *Spicilegium*, *id.* : *Ἔτι δὲ μορφὴ λέγεται καὶ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων εἶδος, ὅ ἐστι τὸ εἰδικώτατον εἶδος, καὶ ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπεία, ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν ὥσπερ διαμορφούμενον καὶ εἰδοποιούμενον, καὶ οἷον οὐσία μεμορφωμένη. Ἀλλὰ ταῦτα ἐπὶ τῶν γενητῶν καὶ καθ' ἡμᾶς.*

[25] L'expression *εἶδος εἰδικώτατον* n'est pas d'Aristote. D'origine stoïcienne, elle est utilisée par Porphyre, puis systématiquement par tous les philosophes néoplatoniciens. Pour le texte de Porphyre, v. dans Libera, Segonds, *Porphyre, Isagogè*, p. 5 et 6 (où l'espèce spécialissime est identifiée à l'homme [*ἄνθρωπος*] : *espèce après laquelle il n'y a plus d'autre espèce ou rien qui puisse se diviser en espèces, mais seulement des individus*). Dans le même ouvrage, lire également le commentaire d'A. de Libera p. XXIX, 46 n. 41, 49 n. 46 (arbre de Porphyre).

[26] Kotter I, *Dialectica*, 42 (= 25), p. 107. V. texte et traduction *infra*, p. 156 et n. 74.

qui concerne le domaine de la théologie, est appelée tout simplement forme la substance qui est contemplée selon sa propre contemplation et qui n'a besoin pour se faire connaître de rien d'autre que d'elle-même. Conformément à cela est connue et fondée la croyance en l'identité et l'absence de différence de la divinité qui est au delà de la substance dans la Trinité des hypostases. Indiquant ceci, le grand Apôtre déclare que le Fils et Dieu a son existence dans la forme du Dieu et Père, de même qu'il enseigne qu'Il est l'image de celui qui l'a engendré, en raison de l'identité de substance et de la même manière d'être. En effet, il n'est pas permis d'utiliser le terme « aspect » lorsque l'on parle de la nature divine, simple, non composée et invisible[27].

Je pense que l'on peut distinguer deux parties dans ce texte: (A) la définition elle-même (*En ce qui concerne – d'elle-même*) et (B) le commentaire de Nicéphore (*Conformément – invisible*). Nous verrons plus loin que la définition constitue la synthèse de deux sources différentes, dont l'une est patristique et l'autre philosophique. Dans le commentaire, l'auteur explique que la définition qui précède conduit obligatoirement à la notion de deux natures du Christ, là où le texte paulinien parle de deux formes. Par ailleurs, Nicéphore se réfère à cette définition théologique à laquelle il confère une autorité absolue, sans même sentir le besoin d'en expliquer la source[28]. Cela constitue donc une vérité acquise dans le domaine de la théologie, en tout cas celle sur laquelle la patriarche appuie sa démonstration. Cette doctrine reconnaît la totale véracité de deux natures chez le Christ et rejette donc la lecture docète de son humanité que fait la *Lettre à Constantia*. Vu l'importance de ce dogme christologique dans la pensée de Nicéphore et de son argumentation anti-iconoclaste, il est nécessaire de chercher la source de cette interprétation du mot (*μορφή = οὐσία*) et, dans la mesure du possible, d'établir sa réception dans la littérature chrétienne jusqu'à l'époque de l'auteur[29].

---

[27] Pitra, *Spicilegium*, I, p. 395: *Ἐπὶ δὲ τῆς θεολογίας, μορφὴ λέγεται ἡ οὐσία ἁπλῶς, ἡ κατ' ἰδίαν θεωρίαν θεωρουμένη καὶ ἑτέρου πρὸς τὴν ἑαυτῆς μὴ δεομένη δήλωσιν, καθ' ἣν τὸ ταὐτὸν καὶ ἀπαράλλακτον τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἐν τῇ τῶν ὑποστάσεων Τριάδι γνωρίζεται καὶ πιστεύεται· ᾧ σημαινομένῳ καὶ ὁ μέγας Ἀπόστολος ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν Υἱὸν καὶ Θεὸν ὑπάρχειν ἀποφαίνεται, καθάπερ δὴ καὶ εἰκόνα τοῦ γεγεννηκότος ἐκδιδάσκει, διὰ τὸ κατ' οὐσίαν ταὐτὸν καὶ ὡσαύτως ἔχον. Ἐπὶ γὰρ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀοράτου καὶ θείας φύσεως, εἶδος λέγειν οὐ θέμις.*

[28] De même dans le premier *Antirrhétique*: *Ὥσπερ γὰρ Θεὸς τέλειος πρὸς ἡμῶν πάντων ὡμολόγηται ὁ Χριστὸς ἐν μορφῇ Θεοῦ, ἤγουν ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχων, οὕτω καὶ μορφὴν δούλου λαβὼν τὴν καθ' ἡμᾶς, τέλειος ἂν πιστεύοιτο ἄνθρωπος, ἐν μηδενὶ λειπόμενος* (PG 100, 221D), ainsi que dans la *Refutatio et eversio*: *Οὕτω γοῦν καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν αὐτὸν οὐδὲν ἕτερον κατασημήνειεν ἂν ἢ τὴν θείαν φύσιν αὐτὴν καθ' ἣν ὁμούσιος τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς εἶναι παρ' ἡμῶν πιστεύεται...* (125, 22-25, p. 220). Dans ces deux textes, l'identification de *μορφή* à *οὐσία* ne fait pas l'objet de commentaire particulier.

[29] La présente étude traite seulement de l'identification de *μορφή* à *οὐσία* et pas à d'autres termes théologiques (p. ex. *φύσις* ou *εἰκών*).

Une source basilienne

Le rapprochement de ces deux termes, au point de les identifier, a lieu pour la première fois au IVe siècle, dans le contexte de la querelle sur la divinité du Christ, que le Concile de Nicée I (325), en condamnant l'enseignement d'Arius, avait qualifié dans sa définition dogmatique d'*ὁμοούσιος* au Père, c'est-à-dire de la même substance (*οὐσία*) que lui. L'enseignement d'Eunome a marqué une nouvelle étape dans ce conflit. Celui-ci contesta de nouveau l'égalité de nature, donc de substance, entre le Père et le Fils. En réponse à *l'Apologie* d'Eunome, Basile de Césarée compose son *Contre Eunome* (364-5), ouvrage dans lequel il réfute les thèses de ce dernier. Dans le chapitre 18 de cet écrit, Basile invoque le même passage paulinien[30] que la *Lettre à Constantia* et le *Contra Eusebium*, où il est question des deux formes du Christ, pour prouver que la nature de celui-ci est celle du Père et que la qualification du Christ comme *image du Dieu invisible*[31] n'implique pas *une similitude d'aspect*[32], mais *toujours l'absence de toute différence dans la substance elle-même*[33]. *En effet*, dit Basile, *l'expression « exister en forme de Dieu » a le même sens que celle d'« exister en substance de Dieu », dis-je. Et de même que l'expression « avoir pris la forme d'esclave » signifie que notre Seigneur a été engendré dans la substance de l'humanité, de même en parlant d'« exister en forme de Dieu » [l'Apôtre] fait valoir absolument la propriété de la substance divine*[34]. C'est là, au cours de l'exégèse de ces versets de l'Épître aux Philippiens par Basile, que nous avons la première attestation du sens de *μορφή*, que Nicéphore appelle conforme à la théologie[35].

Le premier commentaire qu'appelle l'emploi de l'interprétation basilienne par Nicéphore concerne le débat doctrinal lui-même. En effet, les deux notions (*μορφή* et *οὐσία*), et même une troisième (*φύσις*), sont mises en relation dans le cas du *Contra Eunome* dans un contexte différent de celui du *Contra Eusebium*. L'argumentation de Basile vise à prouver la véracité

---

[30] Ph 2, 6-7.

[31] Col. 1, 15: *Εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.*

[32] B. Sesboüé (trad.), G. M. de Durand, L. Doutreleau (éd.), *Basile de Césarée, Contre Eunome* (CPG 2837), I, 18, 8, SC 299, Paris 1982, p. 234: *οὐκ ἐν σχήματος ὁμοιότητι.*

[33] *Ibid.*, p. 234-236: *ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἀεὶ διασώζουσα.*

[34] *Ibid.*, p. 236: *Ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί. Ὡς γὰρ τὸ μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγεννῆσθαι σημαίνει, οὕτω λέγων ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν, τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα.*

[35] Parmi les citations néotestamentaires utilisées par Basile, en réponse à Eunome, pour prouver l'identité de nature entre le Père et le Fils, celui-ci emploie dans le même passage du traité (*ibid.*) l'expression *éclat et empreinte de son hypostase* (*ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) qui est tirée de l'Épître aux Hébreux (1, 3). Cette dernière est également utilisée par Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome qui la rapprochent directement de Phil. 2, 6-7 (v. *infra*, p. 150, n. 47; 150-151, n. 50).

de la nature divine du Christ et son égalité avec celle de Dieu le Père, ce qui est contesté par Eunome. Il s'agit d'une querelle qui relève de la Théologie, où la question traitée concerne le rapport entre deux personnes de la Trinité. Dans ce cas précis, Basile s'appuie sur l'expression paulinienne *ayant pris la forme d'esclave*, qu'il considère sans difficulté comme signifiant l'humanité du Christ et dont la véracité n'est pas mise en doute, pour conclure que l'autre forme, c'est-à-dire celle de Dieu, est aussi vraie que celle de l'esclave. En revanche, l'argumentation de Nicéphore, dans laquelle le débat porte sur la nature humaine du Christ, est complètement inversée par rapport à celle de Basile. À l'époque de la querelle iconoclaste, qui constitue en réalité un prolongement de la crise monophysite du Ve siècle, le débat relève de l'Économie. La divinité du Christ n'est contestée ni par l'auteur de la *Lettre à Constantia* ni par Nicéphore. C'est de son humanité dont il est question. Cependant, malgré la différence de contexte doctrinal entre le IVe et le IXe siècle, la lecture de Ph 2, 6-7 par Nicéphore coïncide parfaitement avec celle de Basile, pour ce qui est de l'identification des deux *μορφαί* du Christ à ses deux *οὐσίαι*, même si le point litigieux n'est plus le même.

La référence aux textes de Basile de Césarée est constante à l'époque de la querelle iconoclaste[36]. Qu'il soit directement nommé ou simplement évoqué, habituellement par un terme fort élogieux, le Père cappadocien jouit d'une autorité absolue. Rappelons-nous que le Concile de 787 fait appel dans sa définition dogmatique à un extrait du *Traité sur le Saint-Esprit* pour fonder la vénération des images: *L'honneur rendu à l'image remonte au prototype*[37]. Là aussi, un transfert est fait dans la pensée doctrinale, de la Théologie à l'Économie. L'image dont parle Basile est le Logos, seule image du Père. En revanche, l'image dont traite le VIIe Concile œcuménique est une représentation matérielle. Un argument trinitaire est donc utilisé pour appuyer un dogme christologique[38]. Nicéphore s'inscrit dans cet élan de vénération pour Basile en l'invoquant souvent dans ses écrits. Il commente la

[36] V. p. ex. les nombreuses citations directes de ce Père dans la *Doctrina Patrum* (*index*, p. 347-8) ou dans les Florilèges iconophiles (A. Alexakis, *Codex Parisinus graecus 1115 and Its Archetype*, *Dumbarton Oaks Studies* 34, Washington, D.C. 1996, *index* p. 395-6).

[37] G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, 2*, *Les Décrets*, Paris 1994, p. 136: *ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*. Pour le texte de Basile v. dans B. Pruche (éd. et trad.), *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit*, SC 17bis, Paris 2002, p. 406, 19-20.

[38] Au moment de la rédaction de cet article j'ai pris connaissance de l'ouvrage d'A. Vasiliu, *Eikôn, L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris 2010. Traitant de l'« image », autre terme clé de la théologie trinitaire passé ensuite dans la christologie, l'auteur arrive à des conclusions très proches des miennes sur plusieurs points, en particulier en ce qui concerne l'influence de Basile à l'époque iconoclaste (p. 25), la « non-distinction entre forme et substance » (p. 293 n. 3) ou l'argumentation de la *Lettre à Constantia* (p. 326).

citation tirée du *Traité sur le Saint-Esprit* mentionnée plus haut[39] et utilise dans ses florilèges patristiques plusieurs *testimonia* dus à ce Père[40]. Dans le cas du développement sur la *μορφή*, qui nous occupe ici, nous constatons que Basile n'est pas nommé, ce qui ne permet pas de savoir si le patriarche connaît précisément la source de son argumentation. Mais la référence qu'il fait à la *théologie* en introduisant cette définition de la *μορφή* indique que l'auteur reconnaît à cette pensée une autorité incontestable. D'ailleurs, Nicéphore reprend au chapitre 16 du *Contra Eusebium* l'affirmation du chapitre 13 : *μορφή* = *οὐσία*. Cette fois-ci il fait appel à la tradition patristique, seule autorité digne d'interpréter les dogmes apostoliques : *Car ce n'est pas de cette manière qu'elle veut nous faire comprendre cela, la parole des docteurs de l'Église, qui suivent et défendent les dogmes apostoliques. En effet, ils définissent la forme et la substance comme étant la même chose et ayant toutes deux le même sens, « de sorte que ce qui est égal selon la forme, l'est également selon la substance ». La forme étant déjà comprise de manière qui convient à Dieu au sujet de Dieu, de même donc ils enseignent que celui-ci a assumé de manière véritable la nature humaine et la totalité de l'homme, qui est fait d'âme et de corps, à travers la forme. Comme donc la forme de Dieu est Dieu parfait, de même la forme de l'esclave est homme parfait*[41]. Ce passage contient une citation du livre 4 du *Contre Eunome*[42], attribué à Basile par la tradition manuscrite, mais dont la paternité n'est pas certaine. Quel que soit son auteur, ce texte date de la seconde moitié du quatrième siècle et connut une large réception à Byzance, dont témoigne la tradition manuscrite[43]. La référence de Nicéphore aux *docteurs de l'Église* atteste sa réception, directe ou indirecte, bien connue par d'autres écrits byzantins.

Je reviens maintenant au premier de ces deux passages (*Contre Eunome*

[39] Le texte de Basile est cité dans le troisième *Antirrhétique*, PG 100 401C-404A, puis il est commenté par Nicéphore.

[40] Nicéphore cite deux extraits tirés d'œuvres de Basile dans la liste des vingt-six *Testimonia* rattachés à l'*Apologeticus*, (PG 100, 825 et 825-8) ; huit dans les trois *Antirrhetici* (M. J. Mondzain-Baudinet [trad.], *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989, *index* p. 323) ; trois dans la liste des soixante-quinze *Testimonia* rattachés aux *Antirrhetici* (Pitra, *Spicilegium*, I, p. 355) ; sept — dont un Ps. Basile — dans la *Refutatio et eversio*, *index* p. 364).

[41] Pitra, *Contra Eusebium*, p. 398 : *Οὐ γὰρ οὕτως ὁ τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας λόγος, οἱ τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ὀπαδοὶ καὶ συνήγοροι γεγόνασιν, ταῦτα ἡμῖν διασαφεῖν βούλεται· μορφὴν γὰρ καὶ οὐσίαν ταὐτὸν εἶναι ὁρίζονται, καὶ ἴσον ἀμφότερα δύνασθαι· ὥστε τὸ κατὰ μορφὴν ἴσον, καὶ κατ' οὐσίαν εἶναι ἴσον· θεοπρεπῶς ἐπὶ Θεοῦ τῆς μορφῆς ἤδη νοουμένης, οὕτω γὰρ φύσιν ἀνθρώπου ἀληθῶς καὶ αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος διὰ τῆς μορφῆς ἀνειληφέναι δοξάζουσιν. Ὡς οὖν ἡ μορφὴ Θεοῦ τέλειος Θεός, οὕτως καὶ ἡ μορφὴ τοῦ δούλου τέλειος ἄνθρωπός ἐστι.*

[42] PG 29, 673B.

[43] Sur les livres IV et V du *Contre Eunome* de Basile, voir l'ouvrage de W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium*, Leiden 1972, en particulier le *stemma* (p. 157), qui met en évidence l'abondance de la réception du texte.

I), pour attirer l'attention sur la manière dont Basile de Césarée présente son argument sur l'équivalence des termes *μορφή* et *οὐσία*. À l'opposé de Nicéphore qui invoque le sens théologique du terme *forme* comme un prédicat bien connu, donc reçu de la Tradition, Basile emploie l'expression *ἐγὼ φημί*, c'est-à-dire *moi, je dis* ou plutôt *j'affirme*. Le Père cappadocien serait-il conscient d'être le premier à faire cette interprétation du terme paulinien ? Cette remarque est corroborée par (A) l'absence d'occurrence identifiée avant lui, témoignant de cette exégèse[44] et (B) l'emploi de cette expression que Basile utilise rarement. En effet, on ne trouve en tout que six autres cas dans l'ensemble des écrits de Basile où l'idée énoncée dans le texte est liée à l'expression *ἐγὼ φημί*. Ce sont à chaque fois des affirmations où l'auteur engage clairement son autorité sur l'interprétation d'une question doctrinale, ou exprime son opinion personnelle sur la question traitée[45]. Dans le cas de l'identification des termes *μορφή* et *οὐσία*, il s'agit d'une exégèse de Ph 2, 6-7 qui a été reprise par plusieurs auteurs chrétiens ultérieurs et est devenue la seule considérée comme conforme à la tradition. C'est bien ce qui permet à Nicéphore de parler d'un sens de la *μορφή* propre à la *théologie*.

Cette exégèse de Basile est reprise par Grégoire de Nysse, qui a continué

---

[44] Les seuls cas de textes où les termes *μορφή* et *οὐσία* sont très rapprochés, voire identifiés, et pourraient être datés avant Basile (ps. Athanase) sont tirés d'œuvres qui doivent certainement être attribués à une époque postérieure au *Contre Eunome* de Basile : (1) De *incarnatione et contra Arianos* (CPG 2806), PG 26, 996C-997A : *Ἀπαρχὴν γὰρ λαβὼν ἐκ τῆς οὐσίας τῶν ἀνθρώπων, τουτέστιν ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀδάμ, ἥτις ἐστὶ μορφὴ δούλου, καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονώς, ἔδωκεν ἡμῖν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, ἀπαρχὴν ἁγίου Πνεύματος· ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες εἰς υἱοὺς Θεοῦ, ἐν ὁμοιώματι τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*. L'attribution de ce texte à Marcel d'Ancyre est contestée par M. Simonetti, « Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira », *Rivista di Storia et Letteratura religiosa* 9, 1973, p. 328-9, qui rappelle (p. 329, n. 53) les rapports étroits entre la théologie de cet écrit et celle de Grégoire de Nysse soulignés par R. Hübner, « Gregor von Nyssa und Markell von Ancyra », dans M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, p. 199-229. (2) *Liber de definitionibus* (CPG 2254), PG 28, 537B (= *Spuria*) : *Ἐπὶ δὲ τῆς θεολογίας μίαν φύσιν ὁμολογοῦμεν τῆς ἁγίας Τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Καὶ γὰρ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μία φύσις ἐστὶ καὶ μία οὐσία καὶ μία ἐξουσία καὶ βασιλεία καὶ δύναμις*. (3) *Quaestiones aliae* (CPG 2261), PG 28, 784 (= *Dubia*) : *Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ πόσας οὐσίας ὁμολογεῖς; Μίαν οὐσίαν λέγω, μίαν φύσιν, μίαν μορφήν, ἕν γένος, μίαν δόξαν, μίαν ἀξίαν καὶ κυριότητα*. Dans les deux derniers textes, qui sont extraits de recueils de définitions, l'énoncé commence par l'expression *ἐπὶ τῆς θεολογίας / τοῦ Θεοῦ*, utilisée également par Nicéphore pour introduire sa définition théologique (13Γ) de la *μορφή*.

[45] Les autres occurrences de l'expression *ἐγώ φημι* chez Basile se trouvent dans :

- le *Contre Eunome*, II, 24 et 28 ; B. Sesboüé (trad.), G. M. de Durand, L. Doutreleau (éd.), *Basile de Césarée, Contre Eunome*, SC 305, Paris 1983, p. 100 et 122 ;
- le *Traité sur le Saint-Esprit*, XVI, 38 et XXIX, 74 ; Pruche, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit*, p. 382 et 510 ;
- la sixième homélie sur l'*Hexaéméron*, 3 ; S. Giet (éd. et trad.), *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron*, *SC* 26 bis, Paris 1968, p. 336 ;
- la lettre 140 à Diodore, 4 ; Y. Courtonne (éd. et trad.), *Saint Basile, Lettres*, II, Paris 1961, p. 91.

le combat contre Eunome après la mort de son frère aîné. En effet, dans son propre *Contre Eunome* (379-383), Grégoire fait référence aux arguments scripturaires qui s'opposent à une différenciation des substances du Père et du Fils. Dans ce développement, l'évêque de Nysse se sert du même passage paulinien que Basile, c'est-à-dire Ph 2, 6-7, qu'utilisent aussi l'auteur de la *Lettre à Constantia* et Nicéphore, et réaffirme l'idée que *μορφή* et *οὐσία* signifient la même chose. Voici le texte de Grégoire: *Or celui qui existe en la forme de Dieu n'a pas été formé par une autre empreinte que le Père, lui qui est l'empreinte de l'hypostase du Père*[46]*, et la forme de Dieu est absolument la même chose que la substance. De même, en effet, que, advenant en la forme de l'esclave, il a été conformé en la substance de l'esclave, dans la mesure où il n'a pas reçu autour de lui la forme seule, disjointe de la substance, mais que la substance est co-signifiée par la forme, de même aussi absolument celui qui le dit être en la forme de Dieu a indiqué, par la forme, la substance*[47]. Comme nous venons de le voir, alors qu'il se trouve dans le même contexte doctrinal que son frère, Grégoire argumente exactement comme lui: puisque la forme de Dieu signifie la substance divine, de la même manière la forme de l'esclave indique la substance humaine.

Nous terminerons l'examen de la relation établie dans le cadre de la querelle sur la divinité du Christ entre les termes de *μορφή* et d'*οὐσία* avec les écrits de Jean Chrysostome. De nouveau, dans le cas de cet auteur, cette interprétation est essentiellement liée à l'exégèse de Ph 2, 6-7. Chrysostome confirme le sens donné par Basile, sans pourtant avoir des formulations aussi tranchées que celles des deux Cappadociens. Ainsi, dans la septième homélie *Sur l'égalité du Père et du Fils*, texte daté des années 387-397[48], Chrysostome affirme que la notion de forme (dans le sens commun du mot) ne pouvant pas être appliquée à Dieu, le terme utilisé par Paul (*μορφή*) ne peut qu'indiquer la substance (*οὐσία*): *Or, tous les textes qu'on vient d'énumérer* (dont Ph 2, 6 et He 1, 3)[49] *montrent qu'il est véritablement Fils et de la même substance que celui qui l'a engendré. Lorsqu'on dit qu'il a la*

---

[46] He 1, 3 (v. *supra*, p. 146, n. 35).

[47] W. Jaeger (éd.), *Gregorii Nysseni opera*, II, *Contra Eunomium*, (CPG 3135), III, 2, 147, Leiden 1960, p. 100: *Ἀλλὰ μὴν ὁ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων οὐκ ἄλλῳ τινὶ χαρακτῆρι παρὰ τὸν πατέρα μεμόρφωται, χαρακτὴρ ὢν τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως· ἡ δὲ μορφὴ τοῦ θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. Ὡς γὰρ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ δούλου γενόμενος τῇ οὐσίᾳ τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη, οὐ ψιλὴν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφὴν οὐδὲ τῆς οὐσίας διαζευγμένην, ἀλλ' ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται, οὕτως πάντως καὶ ὁ εἰπὼν αὐτὸν ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι τὴν οὐσίαν διὰ τῆς μορφῆς ἐνεδείξατο.* La traduction française est due à M. Cassin (*L'écriture de la polémique à la fin du IVe siècle: Grégoire de Nysse, Contre Eunome III*, Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, Paris 2009, II, p. 187).

[48] Pour la datation des homélies de Chrysostome par les différents éditeurs et chercheurs, v. W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom. Provenance, Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, p. 259-270.

[49] V. *supra*, p. 141, n. 12; 146, n. 35; *infra*, p. 151, n. 51.

même forme et la même empreinte, qu'est-ce que cela signifie sinon l'identité de la substance ? Car dans le cas de Dieu, il n'est pas question de forme, ni de visage[50]. Chrysostome revient sur ces deux termes dans deux écrits exégétiques. Dans la sixième homélie sur l'Épître aux Philippiens (393-après 400), il se fonde sur la certitude que *la forme d'esclave* est vraie, donc la *forme de Dieu* est parfaite aussi. Le rapprochement entre les deux mots est évident, même s'il est difficile ici de parler d'une identification totale entre eux: *il n'est pas possible que des êtres de substance différente aient la forme de l'autre* [*substance*]; *par exemple, aucun homme n'a la forme d'un ange, ni un animal la forme de l'homme. Comment donc en serait-il autrement du Fils ?*[51] Enfin, dans la deuxième homélie sur l'Épître aux Hébreux, texte daté d'après 402 et d'un peu avant la mort de Chrysostome (407), celui-ci commente le troisième verset du chapitre 1, où le Fils est appelé *empreinte de l'hypostase* du Père. L'auteur reprend l'idée, exprimée dans l'homélie *Sur l'égalité du Père et du Fils*, dont j'ai parlé plus haut: Empreinte et forme — auxquelles s'ajoute ici l'éclat[52] — indiquent la substance: *Autrement, l'homme n'est pas appelé empreinte, ni éclat, ni forme, ce précisément qui indique la substance, ou aussi la ressemblance selon la substance. De même donc que la forme de l'esclave n'indique rien d'autre qu'un homme sans aucune différence, de même aussi la forme de Dieu n'indique rien d'autre que Dieu*[53].

Le débat du Ve siècle et sa postérité

Cette interprétation est reprise de nombreuses fois au cours de la querelle monophysite et des autres débats christologiques qui l'ont suivie. En effet, nous la trouvons dans divers textes et compilations dogmatiques entre le Ve et le IXe siècle, tantôt sous la forme d'une citation de Basile de Césarée (*Contre Eunome* I, 18 ou IV [Ps. Basile]), tantôt sans référence à une source patristique précise, comme une idée bien connue qui est dans

[50] A. M. Malingrey (éd.), *Jean Chrysostome, Sur l'égalité du Père et du Fils, Contre les Anoméens, homélies VII-XII*, VII, 137-141, (CPG 4320), *SC* 396, Paris 1994, p. 122: *τὰ γὰρ ἀπηριθμημένα ἅπαντα δείκνυσι ἀληθινὸν ὄντα Υἱὸν καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ γεγεννηκότι. Ὅταν γὰρ εἴπῃ ὅτι τῆς αὐτῆς ἐστιν αὐτῷ μορφῆς καὶ τοῦ αὐτοῦ χαρακτῆρος, τί ἄλλο δηλοῖ ἢ τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας; Οὐ γὰρ δὴ μορφὴ περὶ Θεόν, οὐδὲ πρόσωπον.*

[51] Jean Chrysostome, *Ad Philippenses*, VI, 3, (CPG 4432), PG 62, 223, 12-15: *Οὐκ ἔστι δέ, ἄλλης οὐσίας ὄντα, τὴν ἄλλης μορφὴν ἔχειν· οἷον οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀγγέλου ἔχει μορφήν, οὐδὲ ἄλογον ἀνθρώπου ἔχει μορφήν· πῶς οὖν ὁ Υἱός;*

[52] V. *supra*, p. 146, n. 50.

[53] Jean Chrysostome, *Ad Hebraeos*, II, 2, (CPG 4440), PG 63, 22, 42-48: *Ἄλλως δέ, ὁ ἄνθρωπος οὐκ εἴρηται χαρακτήρ, οὐκ εἴρηται ἀπαύγασμα, οὐκ εἴρηται μορφή· ὅπερ τὴν οὐσίαν ἐμφαίνει ἢ καὶ ὁμοιότητα τὴν κατ' οὐσίαν. Ὥσπερ οὖν ἡ μορφὴ τοῦ δούλου οὐδὲν ἄλλο ἐμφαίνει ἢ ἄνθρωπον ἀπαράλλακτον, οὕτω καὶ ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐμφαίνει ἢ Θεόν.*

certains cas expressément liée à l'épître aux Philippiens. Enfin, nous rencontrons l'identification des termes *μορφή* et *οὐσία* dans quelques recueils de définitions. Elle y est présentée habituellement dans sa forme la plus simple, comme elle l'est dans la première partie du chapitre 13Γ du *Contra Eusebium* de Nicéphore. En outre, ces compilations contiennent parfois plus d'une définition du mot *μορφή*. Dans quelques cas, nous avons pu repérer dans la deuxième partie de ce même chapitre du *Contra Eusebium* la présence d'une seconde définition, cette fois-ci d'origine vraisemblablement philosophique. Pour des questions de commodité j'appellerai cette partie 13Γ2.

Sur la plan de la pensée doctrinale, un changement s'opère dans le procédé logique de l'affirmation *μορφή* = *οὐσία*, suivant ainsi le déplacement du centre d'intérêt dans l'histoire des querelles dogmatiques. En effet, après avoir répondu au IVe siècle à la question de la nature — donc de la substance — divine du Christ et affirmé l'identité de cette dernière — et de celle de l'Esprit — avec celle du Père, en se servant aussi de l'équation *μορφή* = *οὐσία*, on se penche, à partir du Ve siècle, sur le problème de la nature — donc de la substance — humaine du Christ. C'est à ce moment là qu'intervient l'inversement dans le sens de l'argumentation, que nous avons constaté en comparant la pensée de Nicéphore à celle de Basile. En élaborant la formulation de ce dogme fondamental de la Grande Église, à savoir que dans le Christ coexistent de manière parfaite et totale deux natures, divine et humaine, les Pères puisent aussi dans le réservoir de la pensée dogmatique héritée des querelles trinitaires. Parmi cet arsenal se trouve aussi l'exégèse de Ph 2, 6-7 qui consiste à identifier les termes *μορφή* et *οὐσία*.

Voici les auteurs et les textes dans lesquels j'ai pu repérer, sous une des formes citées plus haut, le sens *théologique* du mot *μορφή*, tel que Nicéphore l'indique dans le chapitre 13Γ du *Contra Eusebium*.

Euthère de Tyane, évêque qui siégea au Concile d'Éphèse (431) et prit le parti de Nestorius, indique dans sa *Refutatio* que *ce n'est pas la même chose de compléter la substance de deux parties et d'unir deux substances dont chacune est parfaite: c'est pourquoi il* [le Christ] *est appelé forme de Dieu et forme d'esclave*[54].

Théodoret de Cyr emploie dans plusieurs textes l'équation *μορφή* = *οὐσία*:

[54] M. Tetz (éd.), *Eine Antilogie des Eutherios von Tyana, Patristische Texte und Studien* 1, Berlin 1964, p. 44: *ἄλλο γάρ ἐστι τὸ ἀναπληροῦθαι οὐσίαν ἐκ δύο μερῶν καὶ ἄλλο τὸ ἑνοῦσθαι δύο οὐσίας ὧν ἑκατέρα τὸ τέλειον. Διὸ καὶ μορφὴ θεοῦ λέγεται καὶ μορφὴ δούλου.* Le texte a été transmis par la tradition manuscrite sous le nom d'Athanase d'Alexandrie; v. PG 26, *Fragmenta varia*, 1233B (CPG 2165.3).

— Sur l'Incarnation de Dieu: *En effet nous avons démontré qu'il qualifie la substance de l'esclave de forme d'esclave; car, si la forme de Dieu indique la substance de Dieu, il est clair aussi que* [la forme] *de l'esclave signifie la substance de l'esclave*[55];

— Commentaire aux Philippiens: *Si donc la forme de Dieu est substance de Dieu, par conséquent la forme de l'esclave aussi est substance d'esclave*[56];

— Épître à ceux qui mènent une vie monastique en Euphrasie, Syrie, Phénicie et Cilicie: *L'enseignement des apôtres enseigne que l'homme parfait a été assumé par le Dieu parfait; en effet, « celui qui existait dans la forme de Dieu a pris la forme d'esclave » signifie cela; car la forme est présentée à la place de la nature et de la substance; en effet, il indique qu'ayant la nature de Dieu, il a pris la nature d'esclave*[57];

— le même auteur cite le *Contre Eunome* I, 18 de Basile, dans le second florilège de l'*Éranistès*[58].

Le même passage du *Contre Eunome* est de nouveau cité dans:

— les Actes du Concile de Chalcédoine, tenu en 451, où ce texte est mentionné parmi les *testimonia* patristiques de l'Allocution adressée par les Pères conciliaires à l'empereur Marcien pour confirmer l'orthodoxie de la lettre envoyée par le pape Léon à Flavien de Constantinople[59];

— le florilège anti-chalcédonien écrit sous le règne de l'empereur Zénon (474-491) et contenu dans le *Vaticanus graecus* 1431[60];

— le *Contra Grammaticum* de Sévère d'Antioche (v. 465-538), où le texte de Basile est cité par l'adversaire chalcédonien de l'auteur[61].

---

[55] *De Incarnatione Domini* (CPG 6216b), texte transmis sous le nom de Cyrille d'Alexandrie, PG 75, 1428C: *Μορφὴν γὰρ δούλου τὴν οὐσίαν, ὡς ἀπεδείξαμεν, προσαγορεύει τοῦ δούλου· εἰ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ μορφὴ τὴν οὐσίαν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, εὔδηλον ὡς καὶ ἡ τοῦ δούλου τῆς οὐσίας ἐστὶ τοῦ δούλου σημαντική*. V. également passages similaires en 1432B et D.

[56] *Ad Philippenses* (CPG 6209), PG 82, 573A: *Εἰ τοίνυν ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ οὐσία Θεοῦ, οὐσία ἄρα δούλου καὶ ἡ τοῦ δούλου μορφή.*

[57] Y. Azéma (éd., trad.), *Théodoret de Cyr, Correspondance*, IV, Aux *moines* (CPG 6276), *SC* 429, p. 112: *Ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων διδασκαλία τέλειον ἄνθρωπον ὑπὸ τελείου Θεοῦ ἀνειληφθῆναι διδάσκει· τὸ γὰρ « ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων μορφὴν δούλου ἔλαβε » τοῦτο δηλοῖ· ἀντὶ φύσεως γὰρ καὶ οὐσίας ἡ μορφὴ πρόκειται· δηλοῖ γὰρ ὅτι φύσιν ἔχων Θεοῦ, φύσιν ἔλαβε δούλου.*

[58] G. Ettlinger (éd.), *Theodoret of Cyrus, Eranistes* (CPG 6217), Oxford 1975, p. 166.

[59] ACO II, 1, 3 (CPG 9021), p. 114.

[60] E. Schwartz (éd.), *Codex Vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, Munich 1927, p. 38. Sur l'origine, le contenu de ce manuscrit et l'intention du compilateur, dont la foi est sans aucun doute monophysite, v. dans B. Gain, *Traductions latines de Pères grecs. La collection du manuscrit Laurentianus San Marco 584*, Berne 1994, p. 241-251.

[61] J. Lebon (éd.), *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CPG 7024), CSCO 101 / Syr. 50, Louvain 1933, p. 124 (texte syriaque); traduction latine par J. Lebon dans CSCO 102 / Syr. 51, p. 90.

La notion d'identification de la *μορφή* à l'*οὐσία* revient trois fois dans un texte dû à l'empereur Justinien (527-565) — ou à son entourage immédiat —, connu sous le nom *Contra Monophysitas*. Cette idée est liée au texte de Philippiens 2, 6-7 : *En effet, il faut que l'esprit soit attentif à ce que l'apôtre a dit, qui a signifié que l'hypostase du Verbe existait dans la forme de Dieu, ce qui veut dire précisément dans la substance du Père, et il n'a pas dit qu'il a pris celui qui existait dans la forme d'esclave, afin de ne pas montrer que l'homme préexistait, selon la folie de Nestorius ; mais il a dit qu'il a pris la forme d'esclave, c'est-à-dire la substance humaine*[62]. Elle est ensuite présentée sous forme de prédicat où les deux notions sont associées à celle de *φύσις* : *[ceci] a été suffisamment démontré, puisque nous avons établi que nature, substance et forme indiquent la même chose et sont utilisées dans le cas d'un sens commun*[63] ; enfin, le texte de Justinien mentionne le passage du *Contre Eunome* IV (Ps. Basile) que Nicéphore cite dans le chapitre 16 du *Contra Eusebium*, comme un *testimonium* de Basile de Césarée[64].

Passons maintenant à un auteur de la deuxième moitié du VIe siècle, Anastase, patriarche d'Antioche (558-570 et 593-599), auquel est dû un recueil de définitions philosophiques qui ont trait aux dogmes théologiques. Les deux définitions de la *μορφή* contenues dans cet ouvrage[65] sont en rapport étroit avec la deuxième partie de la définition théologique de Nicéphore (13Γ2), où la *μορφή*, identifiée dans la première partie à l'*οὐσία*, est présentée comme n'ayant besoin de rien d'autre pour se faire connaître. Le vocabulaire employé dans les définitions d'Anastase indique que leurs sources sont néoplatoniciennes[66], ce qui les rapproche d'autres compilations chrétiennes, en particulier la *Doctrina Patrum* et certains textes de Jean Damascène, dont je parlerai un peu plus loin.

---

[62] M Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi (éd.), *Drei dogmatische Schriften Justinians von E. Schwartz, Contra Monophysitas* (CPG 6878), dans *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium* (= *Drei dogmatische Schriften*), *Subsidia* II, Milan 1973, 141 : *δεῖ δὲ προσέχειν τὸν νοῦν ὅτι εἰπὼν ὁ ἀπόστολος, ὃς τὴν ὑπόστασιν τοῦ λόγου ἐσήμανεν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ὑπάρχειν μορφῇ, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρός, καὶ οὐκ εἶπεν ὅτι τὸν ὑπάρχοντα ἐν μορφῇ δούλου ἔλαβεν, ἵνα μὴ προϋποστάντα δείξῃ τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν Νεστορίου μανίαν· ἀλλ' εἶπεν ὅτι μορφὴν δούλου ἔλαβεν, τουτέστιν οὐσίαν ἀνθρώπου...*

[63] *Ibid.*, 169 : ... *ἱκανῶς ἀποδέδεικται, παραστησάντων ἡμῶν ὅτι φύσις καὶ οὐσία καὶ μορφὴ ταὐτὸν δηλοῖ καὶ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ σημαινομένου λαμβάνεται...*

[64] *Ibid.*, 172.

[65] K. H. Uthemann, « Die *Philosophischen Kapitel* des Anastasius I » (CPG 6945), *OCP* 46, 1980, p. 350 : *Μορφή ἐστιν ἡ κατ' ἰδίαν θεωρουμένη καὶ ἑτέρου πρὸς τὴν ἑαυτῆς δήλωσιν ἀνενδεῶς ἔχουσα* ; p. 351 : *Μορφή ἐστι τὸ καθ' ἑαυτὸ κοινωνίας τοῦ ἑτέρου μὴ δεόμενον εἰς τὸ εἶναι.*

[66] V. notamment K. Kalbfleisch (éd.), *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*, *Commentaria in Aristotelem graeca* (= *CAG*), 8, Berlin 1907, p. 328, 8 ; A. Busse (éd.), *Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium*, *CAG*, 12.1, Berlin 1902, p. 56, 7 ainsi que le cas d'un philosophe chrétien, et néanmoins néoplatonicien, H. Rabe (éd.), *Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig 1899, p. 450, 23.

Nous retrouvons la définition basilienne de la *μορφή*, suivant laquelle celle-ci est identifiée à l'*οὐσία*, dans l'Ὁδηγός d'Anastase le Sinaïte (VIIe s.), recueil de définitions et de *testimonia* patristiques. Le terme est ici identifié aussi à la *φύσις*, tandis que la citation est attribuée au *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse: *En effet, celui qui existait en forme de Dieu a pris pour nous la forme d'esclave; la forme de Dieu signifie la substance de Dieu, comme la forme de l'homme aussi indique la nature humaine*[67].

Venons-en maintenant à une compilation dogmatique que j'ai déjà mentionnée, la *Doctrina Patrum* (VIIIe s.). Celle-ci réunit des *testimonia* ayant trait à la christologie, et contient deux passages qui sont en rapport direct avec la troisième définition de la *μορφή* par Nicéphore. Ils se trouvent tous deux dans le chapitre 6 de l'ouvrage, qui traite de la différence entre la nature et l'hypostase, puis de l'identité entre la substance et la nature et entre l'hypostase et la personne[68]. Le premier est extrait du *Contre Eunome* IV (Ps. Basile)[69], cité dans le chapitre 16 du *Contra Eusebium*. Il s'agit de la reprise de l'idée énoncée dans la première partie du chapitre 13Γ du texte de Nicéphore: *μορφή* = *οὐσία*. Ensuite, dans le commentaire *sur la différence entre la substance ou la nature et l'hypostase ou la personne selon les philosophes païens*[70], nous trouvons une définition de l'*οὐσία*[71] dont le vocabulaire rappelle la deuxième partie de celle de Nicéphore (13Γ2), mais aussi celles d'Anastase d'Antioche et des philosophes néoplatoniciens[72]. Il convient cependant de noter ici que le texte de Nicéphore concerne plutôt le fait que la substance est connue par soi et non qu'elle subsiste par soi.

Jean Damascène, moine de Jérusalem mort avant 750, est sans doute l'auteur chrétien à qui l'on doit le plus grand nombre de définitions sous forme de recueils. C'est dans les *Dialectica* que l'on trouve la définition de la *μορφή* où celle-ci est identifiée à l'*οὐσία*. Cependant, nous sommes ici loin de la simplicité de Nicéphore, dans la première partie de sa troisième définition (13Γ). Par ailleurs, dans ce même énoncé, Damascène identifie la *μορφή* à l'*εἰδικώτατον εἶδος*, ce qui nous conduit à penser que sa définition correspond davantage à celle que Nicéphore emploie dans la partie B du

---

[67] *Viae Dux*, X.2, 7, 110, p. 185: *Ὁ γὰρ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὢν μορφὴν δούλου ἔλαβε δι' ἡμᾶς· ἡ δὲ μορφὴ τοῦ Θεοῦ οὐσίαν σημαίνει Θεοῦ, ὥσπερ καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀνθρωπίνην δηλοῖ.*

[68] *DP*, p. 35: *Ὅτι οὐ ταὐτὸν φύσις καὶ ὑπόστασις, ταὐτὸν δὲ οὐσία καὶ φύσις καὶ ὁμοίως ὑπόστασις καὶ πρόσωπον.*

[69] *Ibid.*, p. 38. L'extrait est attribué à Basile.

[70] *Ibid.*, p. 39: *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ φύσεως καὶ ὑποστάσεως καὶ προσώπου κατὰ τοὺς ἔξωθεν φιλοσόφους.*

[71] *Ibid.*, p. 40: … *ὁρίζονται [οἱ τῶν ἔξω] τὴν οὐσίαν πᾶν τὸ αὐθύπαρκτον καὶ μηδενὸς ἑτέρου πρὸς τὸ εἶναι δεόμενον…*

[72] V. *supra* p. 154.

chapitre 13, que nous avons qualifiée de philosophique[73]. Cette définition de Jean Damascène est aussitôt après complétée par une précision concernant l'enseignement des Pères de l'Église, que l'auteur résume de manière extrêmement claire en disant que pour eux, les termes *μορφή*, *οὐσία* et *φύσις* sont utilisés pour qualifier l'*εἰδικώτατον εἶδος*. Voici le texte du Damascène, dans le chapitre 42 (25) des *Dialectica*: *La forme est une substance pour ainsi dire informée et spécifiée par les différences substantielles, laquelle signifie l'espèce spécialissime... Devenue ainsi espèce spécialissime, elle est appelée forme comme une substance informée. Les Saints Pères appliquent donc à l'espèce spécialissime le nom de substance, de nature et de forme, et disent que l'espèce spécialissime est la même chose que la substance, la nature ou la forme*[74]. L'auteur revient souvent dans son œuvre sur l'égalité entre les trois notions (substance, nature et forme) selon l'enseignement des Pères de l'Église[75]. Pour terminer avec Jean Damascène, mentionnons deux définitions tirées de ses écrits: (1) celle de la *μορφή* dans les *Fragments philosophiques*[76], identique à l'une des définitions citées par Anastase d'Antioche, où l'on retrouve le début de l'expression utilisée par Nicéphore dans le chapitre 13Γ2 du *Contra Eusebium* de Nicéphore de Constantinople et (2) le début de la définition de l'*οὐσία* dans les *Dialectica*[77], énoncée de manière très proche de celle des textes néoplatoniciens. Le vocabulaire employé est ici aussi celui des définitions d'Anastase d'Antioche, de la *Doctrina Patrum* et de Nicéphore (13Γ2).

Pour clore ce tour d'horizon des textes qui retracent l'histoire des termes et expressions utilisées par Nicéphore pour définir le mot *μορφή*, il convient de signaler la présence de plusieurs d'entre eux dans les collections de définitions anonymes qui ont circulé dans le monde byzantin. En effet, dans trois d'entre elles, qui contiennent des citations d'auteurs jusqu'au VIIIe siècle, nous trouvons des définitions parfois très proches des formulations de Nicéphore. Ceci, mis en rapport avec tout ce qui précède, plaide pour l'hypothèse que les sources immédiates du patriarche n'étaient pas les *cor-*

---

[73] V. *supra* p. 144.

[74] Kotter I, *Dialectica* (CPG 8041), p. 107: *Μορφή ἐστιν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἱονεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα οὐσία, ἥτις σημαίνει τὸ εἰδικώτατον εἶδος... Ὅπερ εἰδικώτατον εἶδος μορφὴ λέγεται οἷον οὐσία μεμορφωμένη. Οἱ οὖν ἅγιοι πατέρες ἐπὶ τοῦ εἰδικωτάτου εἴδους τάσσουσι τὸ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς ὄνομα καὶ ταὐτὸν λέγουσιν οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφὴν τὸ εἰδικώτατον εἶδος.* La traduction française est due à V. Contouma-Conticello (*La source de connaissance de J. Damascène*, Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne 1996, p. 86).

[75] *Id.*, *Institutio elementaris* (CPG 8040), p. 20: *Οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφὴ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας ταὐτόν ἐστιν.*

[76] *Id.*, *Fragmenta philosophica e cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6* (CPG 8042), p. 164: *Μορφή ἐστιν ἡ κατ' ἰδίαν θεωρίαν θεωρουμένη καὶ ἑτέρου πρὸς τὴν αὐτῆς δήλωσιν ἀνενδεῶς ἔχουσα.* Il s'agit de la deuxième des trois définitions de *μορφή* contenues dans ce texte.

[77] *Id.*, *Dialectica*, p. 106: *Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν.*

pus des grands textes patristiques directement, mais plutôt les compilations de définitions théologiques ou philosophiques, même s'il nous est impossible de les repérer avec précision. Dans la première de ces trois collections, qui comprend plusieurs définitions de la *μορφή*, trois d'entre elles correspondent au chapitre 13 du *Contra Eusebium* : *Forme est le concept du corps, qui est contemplée dans l'hypostase* (= définition 13A de Nicéphore)[78]; *Forme d'esclave est la substance d'un homme* (reprise certainement de la définition du *Contre Eunome* I, 18 de Basile, c'est-à-dire la définition 13Γ de Nicéphore)[79]; *La forme est contemplée selon sa propre contemplation et n'a pas besoin d'autre chose pour sa propre signification*[80] (= définition très proche de celle du chapitre 13Γ2 du *Contra Eusebium* et identique à la première de celles que nous avons signalées chez Anastase d'Antioche et à celle tirée des *Fragmenta philosophica* de Jean Damascène). Parmi ces trois définitions, la première est reprise dans la deuxième collection anonyme[81] et la troisième dans la troisième collection[82].

Conclusions

(1) Dans le *Contra Eusebium*, Nicéphore fait de la définition du terme *μορφή* un préalable à la réfutation des arguments de son adversaire (auteur de la *Lettre à Constantia*) pour une interprétation de Philippiens 2, 6-7 conforme à la tradition de l'Église. Dans le chapitre 13 de son texte, l'auteur donne trois définitions différentes de ce mot, que l'on pourrait qualifier successivement de (A) sens commun du terme, (B) sens philosophique et (C) sens théologique.

(2) L'examen du texte de Nicéphore indique que les sources des définitions utilisées par l'auteur sont essentiellement philosophiques, provenant sans doute des commentaires néoplatoniciens aux *Catégories* d'Aristote. L'entrée de ces définitions dans le langage doctrinal des auteurs chrétiens pendant les querelles christologiques explique leur usage par Nicéphore. Ce sont très probablement les compilations de définitions philosophiques et théologiques, que nous ne connaissons qu'en partie, qui ont servi de sources directes au patriarche iconophile.

(3) La première partie de la dernière des trois définitions du chapitre

---

[78] Furrer-Pilliod, *Ὅροι καὶ ὑπογραφαί*, p. 150, 60 : *Μορφή ἐστι σύνθεσις σώματος ἐν ὑποστάσει θεωρουμένη.*

[79] *Ibid.*, 63 : *Μορφὴ δούλου ἐστὶν ἥ τινος ἀνθρώπου οὐσία.*

[80] *Ibid.*, 71 : *Μορφή ἐστιν ἡ κατ' ἰδίαν θεωρουμένη καὶ ἑτέρου πρὸς τὴν ἑαυτῆς δήλωσιν ἀνενδεῶς ἔχουσα.*

[81] *Ibid.*, p. 231, 41.

[82] *Ibid.*, p. 253, 13.

13 a son origine dans l'exégèse de Ph 2, 6-7, faite par Basile de Césarée dans le *Contre Eunome* (I, 18). Celle-ci identifie la notion de *μορφή* à celle d'*οὐσία* et est reprise par de nombreux auteurs chrétiens tant dans le débat trinitaire du IV[e] siècle que dans les querelles christologiques des siècles suivants. Nicéphore s'inscrit dans cette lignée. C'est cette dernière définition que l'auteur utilise par la suite dans son ouvrage, considérant qu'elle constitue la seule position orthodoxe dans un débat doctrinal. Celle-ci est reprise dans le chapitre 16 du *Contra Eusebium* d'après une citation tirée du quatrième livre du *Contre Eunome* (Ps. Basile).

Summary

The concept of *morphe* in Nicephorus of Constantinople's *Contra Eusebium*.

In the *Contra Eusebium* Nicephorus of Constantinople makes the definition of the term *μορφή* a prerequisite for refuting the arguments advanced by his adversary (the author of the *Letter to Constantia*) with a view to interpreting Philippians 2, 6-7 in conformity with the Tradition of the Church. In chapter 13 of this work Nicephorus supplies three different definitions of this word, which can successively be qualified as (A) general sense of the term, (B) philosophical meaning, (3) theological meaning.

Examination of Nicephorus' text shows that the sources of the definitions used are essentially philosophical ones, doubtless originating from Neoplatonist commentaries on Aristotle's Categories. The incorporation of these definitions into the doctrinal language of Christian authors during the Christological controversies explains their use by Nicephorus. Most probably, compilations of philosophical and theological definitions, known to us only in part, served as direct sources for the iconodulic patriarch.

The first part of the last of these three definitions in chapter 13 derives from Basil of Caesarea's exegesis of Philippians 2, 6-7 in the *Contra Eunomium* (I, 18). This reference, which identifies the concept of *μορφή* with that of *οὐσία*, is taken up by numerous Christian authors both in the Fourth Century Trinitarian debates and in the Christological controversies of subsequent centuries. Nicephorus places himself firmly within this tradition. It is this final definition that Nicephorus hereafter uses in his work, in the conviction that it offers the only Orthodox position in a doctrinal debate.

Institut Saint-Serge
93 rue de Crimée
75019 Paris

Alexis Chryssostalis

alexis.chryssostalis@wanadoo.fr

Gérard Colin

Iyosyās de Māḫbara Māryām, disciple de Madḫānina Egzi'

Madḫānina Egzi'[1], fondateur de Dabra Bankol et évangélisateur de la province du Chiré dans l'Éthiopie septentrionale, fut le père spirituel et l'inspirateur d'un grand nombre de disciples, dont plusieurs créèrent des établissements monastiques toujours en activité — de façon parfois réduite — six siècles après leur fondation. Indice évident de cette vitalité durable, les premiers supérieurs de certains de ces couvents se sont vu consacrer un récit biographique (*gadl*) encore à l'époque contemporaine. C'est le cas d'Iyosyās de Māḫbara Māryām, expressément cité comme fondateur d'une communauté par la Vie de Madḫānina Egzi'[2].

Le *gadl* d'Iyosyās n'est connu que par un seul exemplaire, encore conservé dans le monastère du saint homme, Māḫbara Māryām[3]. Le manuscrit récent (20ème siècle ?)[4], relié d'ais de bois recouverts d'un tissu rouge et blanc, se compose de soixante-dix-sept feuillets munis d'une foliotation européenne ; le premier et le dernier sont blancs. Les folios 2 à 6 portent des illustrations légendées représentant respectivement la naissance de Jésus (f. 2r°) ; le retirement dans un désert hanté par les léopards et les lions (f. 2v°) d'Iyosyās accompagné de deux disciples et ayant quitté la maison de son père, le roi Amda Ṣeyon (f. 3r°) ; le séjour du saint dans le Lasta (f. 3v°) ; l'investiture monastique conférée à sept hommes par Madḫānina Egzi' (f. 4r° et v°) ; la communion donnée par Iyosyās à des gens de Gwerē ainsi qu'à d'autres dans le pays d'Abāraza (f. 5r°) ; l'ordre donné à Iyosyās par la Vierge de demeurer à Māḫbara Māryām, où est le *tābot* de Marie (f. 5v°) ; la prière d'Iyosyās grâce à laquelle des abeilles blanches viennent à la rescousse (f. 6r°) ; la chute à terre, avec son cheval, d'un gouverneur rapace et inique (f. 6v°).

[1] Cf., pour ce personnage, G. Colin, *Vie et miracles de Madhanina Egzi'*, PO 229 (51.4), Turnhout, 2010.

[2] Cf. Colin, *Vie et miracles de Madhanina Egzi'*, § 152 et 194.

[3] Je dois à l'obligeance de Fr. Le Cadre les photographies de cet *unicum*.

[4] Ce témoin n'est cependant pas l'archétype du texte, ainsi que le montre une omission par homéotéleute — corrigée en haut de page — d'assez grande étendue (cf. *infra* note 7).

OCP 79 (2013) 159-172

Les folios 7 à 62, comportant le *gadl* proprement dit, sont inscrits sur deux colonnes de dix-huit lignes chacune ; le texte lui-même est conçu pour être lu par parties pendant les douze mois de l'année. Les indications « (lecture) de maskaram », « de ṭeqemt », etc. figurent en haut de page hors texte, respectivement aux folios 7r°a, 13r°a, 18r°a, 23r°a, 27v°a, 32v°a, 39v°a, 43r°a, 49r°a, 52r°b, 55v°b, 60v°b.

Les folios 63 à 69r° portent des illustrations relatives à Jésus (Flagellation, Couronnement d'épines, Crucifixion, Mise au tombeau, Résurrection), à la construction de l'église de Māḫbara Māryām, à la mort d'Iyosyās, au baptême du Christ dans le Jourdain.

Les folios 69 à 73r° sont occupés par un *malke'* d'Iyosyās suivi d'une brève invocation à celui-ci. Enfin, les folios 73v° à 75 mentionnent des donations faites à Māḫbara Māryām par un *ledj* appelé Zarihun (nom de baptême : Walda Garimā) et par le roi Zar'a Yā'qob, lequel garantit contre tous l'immunité du monastère[5] et prescrit de célébrer la commémoration de Marie. Enfin le folio 76 fait état, en amharique, de donations ultérieures.

Le caractère stéréotypé du *gadl* et la notoriété relativement faible de son héros ne justifiant pas une publication intégrale de près de cent vingt pages de texte, les lignes qui suivent se bornent à résumer celui-ci, en donnant cependant une traduction littérale — précédée du texte guèze — des passages proprement biographiques. Dans celle-ci, les mots placés entre parenthèses — absents de l'éthiopien — ont été suppléés pour la bonne intelligence du français.

(7r°a l. 1 – 7v°a l. 5) Le *gadl*, dû à un supérieur de Māḫbara Māryām appelé Yosēf — assisté d'un moine du nom de Tasfā Māryām —, se place sous la protection de Dieu et de notre Dame Marie. *(7v°a l. 5 – 9r°b l. 2)* L'évocation des êtres et des objets qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, forment des groupements de sept introduit l'énumération des moines les plus célèbres qui furent incités à quitter le siècle par la grâce de l'Esprit Saint.

(9r°b l. 3 – 9v°a l. 16) ወበዛቲ ፡ ጸጋ ፡ ሖረ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ኀበ ፡ ደብረ ፡ በን ኮል ፡ እስመ ፡ ህየ ፡ ሀሎ ፡ አቡነ ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚእ ፡ ፈጻሚ ፡ ትሩፋት ፡ ወወላዴ ፡ አእላፋት ። ወተራከበ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወይቤሎ ፡ በእንተ ፡ ምንት ፡ ምክንያት ፡ መጻእከ ፡ አወልድየ ። ወይቤሎ ፡ መጻእኩ ፡ ኀቤከ ፡ እስመ ፡ ሰማዕኩ ፡ ዜናከ ፡ ከመ ፡ እንበር ፡ ታሕተ ፡ ጽላሎትከ ፡ ወእኩን ፡ መነኮሰ ። ወይቤሎ ፡ አቡነ ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚእ ፡ ትክልኑ ፡ አወልድየ ፡ ጸዊረ ፡ ጸማሆሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ መነኮሳት ፡ እስመ ፡ ጽኑዕ ፡ ውእቱ ። ወይቤሎ ፡ እወ ፡ እክል ፡ በዘአክሀለኒ ፡ ክርስቶስ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ጳውሎስ ። ወይቤሎ ፡ አ

[5] Cf., à propos de cette donation, C. Conti Rossini, *Liber Axumae*, CSCO 54 / Aeth. 24, p. 19 (texte) et 58 / Aeth. 27, p. 29-30 (traduction).

ቡነ ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚእ ፡ ጽናሕ ፡ እስከ ፡ ኀዳጥ ፡ መዋዕል ። ወነበረ ፡ እንዘ ፡ ይትለአክ ፡ ለባሕታውያን ፡ ወለፈላስያን ፡ ለትጉሃን ፡ ወለድኩማን ።

Avec cette grâce, notre père Iyosyās alla à Dabra Bankol, car là était notre père Madḫānina Egzi', l'accomplisseur des vertus et l'engendreur de myriades. Notre père Iyosyās se rencontra avec lui et (celui-ci) lui dit: « Pour quelle raison es-tu venu, mon fils ? » (Iyosyās) lui dit: « Je suis venu auprès de toi, car j'ai entendu ta réputation, afin de demeurer sous ton ombre et de devenir moine ». Notre père Madḫānina Egzi' lui dit: « Pourras-tu, mon fils, supporter le labeur des saints moines, car il est pénible ? » (Iyosyās) lui dit: « Oui, je pourrai, *selon que le Christ m' (en) a donné la possibilité*, ainsi qu'a dit Paul[6] ». Notre père Madḫānina Egzi' lui dit: « Attends quelques jours ». (Iyosyās) resta à servir les solitaires et les pèlerins, les reclus et les faibles.

(9v°a l. 16 – 10r°a l. 8) Éloge, appuyé sur des citations scripturaires, de la conduite exemplaire d'Iyosyās digne d'être mis sur le même plan que sept moines éminents qui sont:

(10r°a l. 9 – 10r°b l. 3) አባ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘዋልድባ ወአባ ፡ ያሳይ ፡ ዘማንእደአምባ ። ወአባ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘቈየጻ ። ወአባ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘጣሬጣ ። ወአባ ፡ አፍቀረነ ፡ እግዚእ ፡ ዘጉጕቤን ። ወአባ ፡ ታዴዎስ ፡ ዘባርታርዋ ። ወአባ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘዛጕራናቋ ። ወቦእለ ፡ ይቤሉ ፡ ሰብዓይሰ ፡ አባ ፡ ገብር ፡ ኄር ፡ ዘታሕታይ ፡ ጆንመንጋጋ ።

Abbā Sāmu'ēl de Wāldebbā, abbā Yāsāy de Mān'edaambā, abbā Sāmu'ēl de Qwayaṣā, abbā Sāmu'ēl de Ṭārēṭā, abbā Afqarana Egzi' de Gugwebēn, abbā Tādēwos de Bārtārwā, abbā Yoḥannes de Zāgwerānāqwē; certains ont dit que le septième (est) Gabr ḫēr de Tāḥtāy Jānmangāgā.

(10r°b l. 4 – 15r°a l. 10) Ces sept moines, par leurs actes et leur orthodoxie, égalent les plus grands grâce entre autres à l'enseignement de Madḫānina Egzi', que le *gadl* détaille longuement pour finir par la mort du saint comparé aux pères du désert, lesquels sont énumérés en une généalogie monastique classique ("Antoine engendra Macaire, Macaire engendra Palamon ..."). *(15r°a l. 10 – 16v°a l. 6)* L'activité évangélisatrice du dernier personnage de la liste, Takla Hāymānot, est décrite; la rencontre de l'"apôtre de l'Éthiopie" avec le jeune Madḫānina Egzi', futur père spirituel d'Iyosyās, occupe la place principale de ce développement.

(16v°a l. 7 – 17r°a l. 14) ወእምዝ ፡ ተፈልጡ ፡ እሉ ፡ ፯ቱ ፡ ቅዱሳን ፡ በበመካኖሙ ፡ ወበበብሔሮሙ ፡ ቦ ፡ እለ ፡ ሖሩ ፡ መንገለ ፡ የማን ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ሖሩ ፡ መንገለ ፡ ፀጋም ፡ በከመ ፡ ሖሩ ፡ ሐዋርያት ፡ በበዕፄሆሙ ፡ እምድኅረ ፡ ዕርገቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ኀበ ፡ ሰማይ ። ወሖረ ፡ ዝንቱኒ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ምድረ ፡ ጕሬ ፡ ወነበረ ፡ በምድረ ፡ ጕሬ ፡ ምስለ ፡ አራዊት ፡ ወአናብስት ፡ ወአናምርት ፡ ወተመናት ፡ ወድባት ፡ ወዓ

[6] Cf. *Philippiens* IV, 13.

ቃርብት ። ወእሉ ፡ ኵሎሙ ፡ ኢያኀሠሙ ፡ ላዕሌሁ ፡ አላ ፡ ይትኤዘዙ ፡ ሎቱ ፡ እስመ ፡ ለዘይትኤዘዝ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ኵሉ ፡ ይትኤዘዝ ፡ ሎቱ ። በከመ ፡ ተአዘዝዎ ፡ ለአቡነ ፡ አዳም ፡ በውስተ ፡ ገነት ፡ ወለኖኅ ፡ በውስተ ፡ ታቦት ። ወኬዶሙ ፡ በአእጋሪሁ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ ከመ ፡ ንኪድ ፡ ከይሴ ፡ ወዓቃርብተ ፡ ወኵሎ ፡ ኃይለ ፡ ጸላኢ ፡ በከመ ፡ ኬዱ ፡ ሐዋርያት ፡ ወ፸አርድእት ። ወኮነ ፡ ሲሳዩ ፡ መንፈቀ ፡ ፍሬ ፡ ሰግላ ፡ ለምክንያተ ፡ አጽንዖተ ፡ ሥጋ ። …

Après cela, ces sept saints se séparèrent, (allant) chacun dans leur monastère et dans leur pays. Certains allèrent vers l'est et certains allèrent vers l'ouest, de même que les apôtres étaient allés chacun selon leur lot après l'ascension au ciel de notre Seigneur Jésus-Christ. Ce père nôtre Iyosyās alla dans la terre de Gwerē et demeura dans la terre de Gwerē avec les animaux sauvages, les lions, les léopards, les serpents, les ours et les scorpions. Tous ceux-là ne lui firent pas de mal; au contraire, ils lui obéissaient — car à celui qui obéit à Dieu chacun obéit —, de même qu'ils avaient obéi à notre père Adam dans le Jardin et à Noé dans l'arche. Il les foula de ses pieds, ainsi que dit l'Écriture: « *(Je vous ai donné le pouvoir) de fouler le serpent, les scorpions et toute la puissance de l'Ennemi*[7] », comme (les) ont foulés les apôtres et les soixante-dix disciples. Sa nourriture était la moitié d'un fruit de sycomore, par raison de fortifier le corps …

(17r°a l. 14 – 18r°a l. 2) L'abstinence d'Iyosyās est comparée à celle de prédécesseurs illustres; le saint vainc les démons impurs.

(18r°a l. 3 – 18v°a l. 10) ወበደብረ ፡ ሰዊትኒ ፡ ወበሀገረ ፡ ጐሬ ፡ ሞአሙ ፡ ለእሉ ፡ አጋንንት ፡ ርኩሳን ፡ ወመሐሮሙ ፡ በህየ ፡ ለእለ ፡ ሀለዉ ፡ ሰብእ ፡ አምልኮተ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ ትሥልስተ ፡ አካላቲሁ ፡ ወዋሕድና ፡ መለኮቱ ፡ እስመ ፡ ኮኑ ፡ ያመልኩ ፡ እምቅድ መ ፡ ዝንቱ ፡ አራዊተ ፡ ወእንስሳ ፡ ወኮኑ ፡ ይጤየሩ ፡ በዖፍ ፡ ወበአርዌ ፡ ምድር ። … አግብ አሙ ፡ ውስተ ፡ አምልኮተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአጥመቆሙ ፡ በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። … ወበደብረ ፡ ሰዊትኒ ፡ ሐነጸ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በስማ ፡ ለእግዝእ ትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ቅድስት ፡ ወብፅዕት ።

À Dabra Sawit aussi et dans la région de Gwerē, il vainquit ces démons impurs et enseigna aux gens qui étaient là l'adoration de Dieu trin en personnes et un en divinité. En effet, ils adoraient avant cela les animaux sauvages et domestiques et pratiquaient la divination par les oiseaux et par les serpents … Il les amena à l'adoration de Dieu et les baptisa au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint … À Dabra Sawit aussi, il construisit une église au nom de notre Dame Marie, la mère de Dieu sainte et bienheureuse.

(18v°a l. 11 – 19v°a l. 17) Iyosyās adresse à cette occasion une prière fervente à la Vierge.

---

[7] Cf. *Luc* X, 19.

(19v°a l. 18 – 25v°a l. 5) L'auteur du *gadl* fustige, sous forme de digression, diverses catégories d'hérétiques — « Grecs », Ariens, Macédoniens, etc. —, puis détaille les méfaits des démons à l'endroit de l'humanité entière, pour finir sur la miséricorde rédemptrice de Dieu.

(25v°a l. 6 – 25v°b l. 1) ወበዛቲኒ ፡ ቅድመ ፡ እንተ ፡ ዘከርናሃ ፡ ወንቤላ ፡ ደብረ ፡ ሰዊት ፡ ነበረ ፡ ውስቴታ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ በፃማ ፡ ብዙኅ ፡ ወበትጋህ ፡ ፍድፉድ ፡ በቀዊም ፡ ብዙኅ ፡ ወበአስተብርኮ ፡ ፍድፉድ ። ወበአንብቦ ፡ መዝሙረ ፡ ዳዊት ፡ ወማኅሌተ ፡ ቅድሳት ። ወተዘክሮ ፡ ሕማማቲሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

Notre père Iyosyās demeura dans ce Dabra Sawit, que nous avons mentionné et dont nous avons parlé précédemment, dans de nombreuses épreuves et dans des veilles fréquentes, dans de nombreuses stations debout et dans des génuflexions fréquentes; dans la lecture des Psaumes de David et des cantiques saints[8]; (dans) le souvenir des souffrances de notre Seigneur Jésus-Christ.

(25v°b l. 2 – 27r°a l. 5) La voie monastique, ses difficultés et ses récompenses sont décrites; la ville d'Iyosyās est exaltée à l'égal de la Jérusalem céleste.

(27r°a l. 6 – 27v°b l. 12) ወበዛቲ ፡ ደብረ ፡ ሰዊት ፡ ሐነጸ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በስማ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ቅድስት ፡ ወብፅዕት ፡ ስብሕት ፡ ወብርህት ። ወበውስቴታ ፡ ኮነ ፡ ይቄድስ ፡ ቅዳሴ ፡ ቍርባን ፡ ወይትከሀን ፡ ወትረ ፡ ወይሬኢ ፡ እንዘ ፡ ይትዌለጥ ፡ ኅብስት ፡ ኅበ ፡ ከዊነ ፡ ሥጋ ፡ ዘእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወወይንዒ ፡ እንዘ ፡ ይትዌለጥ ፡ ኅበ ፡ ከዊነ ፡ ደም ፡ ዘእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወይኔጽር ፡ ርደተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ጰራቅሊጦስ ፡ መልዕልተ ፡ ኅብስት ፡ ወጽዋዕ ፡ ወይሁቦሙ ፡ እምሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ለእለ ፡ ይደልዎሙ ፡ እድ ፡ ወአንስት ፡ ለእለ ፡ ኢይደልዎሙሰ ፡ ኢይሁቦሙ ፡ ለእመ ፡ ኢፈተኖሙ ፡ በንስሐ ፡ ወበቀኖና ።

ወበይእቲ ፡ ደብረ ፡ ሰዊት ፡ ወአምባ ፡ ራዛ ፡ ነበረ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወኢአ ፡ እምደብረ ፡ በንኮል ፡ ገዳመ ፡ አቡሁ ፡ አቡነ ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚእ ፡ እስመ ፡ ይእቲ ፡ ቀዳሚተ ፡ ስብከቱ ። ወመሐረ ፡ በህየ ፡ ብዙኃነ ፡ እደወ ፡ ወብዙኃተ ፡ አንስተ ፡ ወአጥመቆሙ ፡ በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፧ ወመሐሮሙ ፡ ሃይማኖተ ፡ ፍጽምተ ፡ ዛቲ ፡ ይእቲ ፡ ሥጋዌሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እምእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ቅድስት ፡ ወብፅዕት ፧ ወመሐሮሙ ፡ ምሥጢረ ፡ ትንሣኤ ፡ ሙታን ፡ ወምሥጢረ ፡ ዓለም ፡ ሐዲስ ። ወኮነ ፡ በመዓልት ፡ ይሜህሮሙ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ወበሌሊትሰ ፡ ኮነ ፡ የኃድር ፡ ውስተ ፡ ገዳም ፡ ባሕቲቱ ።

Dans ce Dabra Sawit, (Iyosyās) construisit une église au nom de notre Dame Marie sainte et bienheureuse, glorifiée et lumineuse. Il y faisait la consécration eucharistique, officiait sacerdotalement constamment et

[8] Il s'agit des quinze « cantiques des prophètes » qui constituent une des parties du Psautier éthiopien classique.

voyait le pain être changé pour devenir le corps de notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ — ainsi que le vin être changé pour devenir le sang de notre Seigneur Jésus-Christ. Il contemplait la descente de l'Esprit Saint, le Paraclet, sur le pain et la coupe et donnait du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ aux hommes et aux femmes qui en étaient dignes. Mais à ceux qui n'en étaient pas dignes, il n'(en) donnait pas s'il ne les avait pas éprouvés par le repentir et par la pénitence.

Notre père Iyosyās demeura dans ce Dabra Sawit et (à) Amba Rāzā, étant sorti de Dabra Bankol, le monastère de son père (spirituel), notre père Madḫānina Egzi': ce (monastère était) l'origine de sa prédication. Il enseigna là de nombreux hommes et de nombreuses femmes et les baptisa au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint; il leur enseigna la foi parfaite, c'est-à-dire l'incarnation de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ de notre Dame Marie sainte et bienheureuse; il leur enseigna le mystère de la résurrection des morts et le mystère du monde nouveau. Le jour, il leur enseignait ces choses; la nuit, il demeurait seul dans le désert.

(27v°b l. 12 – 32r°b l. 17) Par sa conduite ascétique, Iyosyās imite Jésus, égale les pères du désert et vainc les démons. Un éloge rimé à la gloire du saint exalte l'intercession auprès de Dieu de celui-ci ainsi que ses vertus éminentes, comparées à celles de personnages bibliques.

(32v°a l. 1 – 39v°a l. 1) Digression sur des patriarches vétéro-testamentaires — Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, etc. —, les apôtres, Jésus et Marie, à laquelle est adressée une longue prière.

(39v°a l. 2 – 43r°a l. 10) **ወካዕበ ፡ ነገሩነ ፡ ቀደምት ፡ ከመ ፡ ዖደ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ ገዳማተ ፡ ትግሬ ፡ ... በረኃብ ፡ ወበጽምዕ ፡ በቍር ፡ ወበዕርቃን ፡ በሐፍ ፡ ወበድካም ፤ ወኮነት ፡ ሲሳዩ ፡ መንፈቀ ፡ አሐቲ ፡ ፍሬ ፡ ሰግላ ። ወእንዘ ፡ የዓውድ ፡ አድያማተ ፡ ትግሬ ፡ ኢይወዲ ፡ አሣዕነ ፡ ውስተ ፡ እግሩ ። ... ወእምድኅረ ፡ ዖደ ፡ አድያማተ ፡ ትግሬ ፡ ሖረ ፡ ብሔረ ፡ ላስታ ፡ ኀበ ፡ አስተርአዮ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ... ሶበ ፡ አስተርአዮ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ሖረ ፡ ወኃለፈ ፡ አድያማተ ፡ ላስታ ፡ ወኮነ ፡ የኃድር ፡ ውስተ ፡ ገዳም ። ሰብአ ፡ ላስታሂ ፡ እስመ ፡ እሙንቱ ፡ የዋሃን ፡ ወሖሩ ፡ ኀቤሁ ፡ ወኮነ ፡ ይሜህሮሙ ፡ ትሥልስተ ፡ አካላቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወዋሕድና ፡ መለኮቱ ። ... ወሰምዕዎ ፡ ኵሎ ፡ ትምህርታቲሁ ፡ ወተግሣጻቲሁ ፡ እስመ ፡ በይዋሄ ፡ ወበትሕትና ፡ ይትናገሮሙ ፡ ወበመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይሜህሮሙ ። ... ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ውስተ ፡ አድያመ ፡ ላስታ ፡ አስተናሥአ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ ኀበ ፡ ማኅበረ ፡ ማርያም ።**

Et encore, les anciens nous ont raconté qu'(Iyosyās) avait parcouru tous les déserts du Tigré ... dans la faim et dans la soif, dans le froid et dans la nudité, dans la sueur et dans la peine; sa nourriture était la moitié d'un seul fruit de sycomore. Alors qu'il parcourait les territoires du Tigré, il ne mettait pas de sandales à ses pieds ... Après avoir parcouru les territoires

du Tigré, il alla dans le pays du Lasta, là où lui avait révélé l'Esprit Saint ... Quand (celui-ci le) lui eut révélé, notre père Iyosyās alla et traversa les territoires du Lasta; il demeurait dans le désert. Quant aux gens du Lasta — ils étaient doux —, ils allèrent auprès de lui et il leur enseignait la triplicité des personnes de Dieu et l'unicité de sa divinité ... Ils écoutèrent tous ses enseignements et ses exhortations, car il leur parlait avec douceur et avec humilité et les enseignait par l'Esprit Saint ... Alors que notre père Iyosyās était dans les territoires du Lasta, l'Esprit Saint lui inspira d'aller à Māḫbara Māryām.

(43r°a l. 10 – 46v°a l. 3) Un éloge en forme de béatitude exalte Iyosyās dont la charité universelle est ensuite célébrée.

(46v°b l. 3 – 48r°b l. 10) ወሶበ ፡ አስተናሥአ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበጽሐ ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ሀገር ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ማኅበረ ፡ ማርያም ፡ ... አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ርእያ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወተናገረቶ ፡ ወትቤሎ ፡ ንበር ፡ ዝየ ፡ አንተ ፡ ውስተ ፡ ዝንቱ ፡ መካን ፤ ወአነሂ ፡ እሄሉ ፡ ምስሌከ ፡ ወአንተ ፡ ምስሌየ ፡ ወንነብር ፡ ኅቡረ ። ወበእንተዝ ፡ ተሰምየት ፡ ማኅበረ ፡ ማርያም ፡ ወባረከት ፡ ሎቱ ፡ ዘንተ ፡ መካነ ፡ የማና ፡ ወፀጋማ ፡ ኑኃ ፡ ወግድማ ። ወበእንተዝ ፡ ተወደሰ ፡ ስማ ፡ ወነበረ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ውስቴታ ፡ ወአመረቶ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ኀበ ፡ የሐንጽ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወኀበ ፡ ይከውን ፡ ቤተ ፡ ማኅበር ፡ ወቤተ ፡ ርእሱ ። ወተሰምዓ ፡ ዜናሁ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ አድያመ ፡ ትግሬ ። ወተጋብኡ ፡ ብዙኃን ፡ ኀቤሁ ፡ ወኮነ ፡ ማኅበረ ፡ ዐቢየ ፡ ወተጋብኡ ፡ አዕሩግ ፡ ወሕፃናት ፡ ወኮኑ ፡ ማኅበረ ፡ ብዙኃ ። ወአመንኰሰ ፡ ብዙኃነ ፡ ዕደወ ፡ እለ ፡ የሐውሩ ፡ በፍናዊሁ ፡ ወእለ ፡ የዓቅቡ ፡ ሕጎ ፡ ወሐነጸ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ኀበ ፡ አመረቶ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወአንበረ ፡ ታቦተ ፡ በስማ ። ወይሠርዕ ፡ ቍርባነ ፡ ወይኤጽር ፡ ተአምራተ ፡ እንዘ ፡ ይትቄለጥ ፡ ኅብስተ ፡ ቍርባን ። ...

ወበእንተ ፡ እሉ ፡ ደቂቁ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ እለ ፡ ተጋብኡ ፡ ውስተ ፡ ማኅበር ፡ ኮነ ፡ ይስእል ፡ ወይጼሊ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ በእንቲአሆሙ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አድኅኖሙ ፡ እግዚኦ ፡ እምአናብስት ፡ ርኁባን ፡ ዘውእቶሙ ፡ ሰይጣናት ፡ ወአጋንንት ፡ ከመ ፡ ኢይንዓውዎሙ ፡ ወከመ ፡ ኢይምሥጥዎሙ ፡ እስመ ፡ መሣጥያን ፡ እሙንቱ ፡ ወይፈልጥዎሙ ፡ እምኔከ ፡ በከመ ፡ ፈለጡ ፡ ብዙኃነ ፡ መነኮሳተ ፡ ወአውፅእዎሙ ፡ እመዓርገ ፡ ምንኵስና ፡ ወአየድዎሙ ፡ ውስተ ፡ ዓለም ፡ ወአኅድግዎሙ ፡ ግብረ ፡ ምንኵስና ። ዮምኒ ፡ እስእለከ ፡ ኦእግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በእንተ ፡ እሉ ፡ ደቂቅየ ፡ ከመ ፡ ኢታርኅቆሙ ፡ እምጸጋከ ፡ ወኢትፍልጦሙ ፡ እምአባግዒከ ፡ ቅዱሳን ፡ ከመ ፡ ይኩኑ ፡ አሐደ ፡ ምስሌከ ። ወኮነ ፡ ይጼሊ ፡ ኵሎ ፡ ጊዜ ፡ በእንተ ፡ ደቂቁ ፡ ከመ ፡ ኢይኩኑ ፡ ደቂቁ ፡ ለሐጕል ፡ ወይኩኑ ፡ ለሣህል ፡ ወለምሕረት ። ወበዝንቱ ፡ ቤተ ፡ ማኅበር ፡ ኮነ ፡ ስፉሐ ፡ ወበዝኁ ፡ መነኮሳት ፡ ከመ ፡ ደቂቀ ፡ አባ ፡ ጳኵሚስ ፡ ወከመ ፡ ደቂቀ ፡ አባ ፡ መቃርዮስ ።

Quand l'Esprit Saint l'eut inspiré et qu'il fut arrivé dans cet endroit qui est Māḫbara Māryām, ... notre père Iyosyās vit notre Dame Marie. Elle lui parla et lui dit: « Demeure ici, toi, dans ce lieu; moi je serai avec toi, toi avec moi et nous demeurerons ensemble ». À cause de cela, ce lieu fut

appelé Māḫbara Māryām[9] et (Marie) en bénit pour (Iyosyās) la droite et la gauche, la longueur et la largeur. À cause de cela, son nom fut loué et notre père Iyosyās y demeura; notre Dame Marie lui montra où il construirait l'église et où seraient la maison de la communauté et la maison de son chef. La réputation d'(Iyosyās) fut entendue dans tous les territoires du Tigré. Beaucoup se rassemblèrent auprès de lui et il y eut une grande communauté; vieillards et enfants se rassemblèrent et devinrent une communauté nombreuse. (Iyosyās) fit moines beaucoup d'hommes qui allaient dans ses voies et gardaient sa loi; il construisit l'église là où lui avait montré notre Dame Marie et (y) plaça un autel (*tābot*) au nom de celle-ci. Il instituait l'eucharistie et contemplait le miracle, l'eucharistie se changeant en pain …

Quant à ses enfants (spirituels) qui s'étaient rassemblés dans la communauté, notre père Iyosyās sollicitait et priait Dieu pour eux en disant: « Sauve-les, Seigneur, des lions affamés, qui sont les satans et les démons, pour que (ceux-ci) ne les prennent pas en chasse et ne les ravissent pas, car ce sont des ravisseurs; il les sépareraient de toi, comme ils ont séparé de nombreux moines, les ont fait quitter l'état monastique, errer dans le siècle et abandonner l'œuvre monastique. Aujourd'hui, je te sollicite, mon Seigneur Jésus-Christ, en faveur de ces miens enfants, afin que tu ne les éloignes pas de ta grâce et ne les sépares pas de tes brebis saintes, afin qu'ils soient un avec toi ». (Iyosyās) priait tout le temps en faveur de ses enfants afin qu'ils ne devinssent pas des enfants de la perdition et qu'ils fussent pour la clémence et pour la miséricorde. Par cela, la maison de la communauté devint ample et les moines furent nombreux comme les enfants d'abba Pachôme et comme les enfants d'abba Macaire.

(48r°b l. 11 – 48v°b l. 18) ወእምድኅረ ፡ ተሣረረት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወተሐንጸት ፡ አብያተ ፡ መነኮሳት ፡ ተንሥአ ፡ በአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ዓላዊ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ሰበቅላ ፡ ወፈቀደ ፡ ከመ ፡ ያንህላ ፡ ለቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወያመዝብር ፡ ቤተ ፡ ማኅበር ፤ ወመጽአ ፡ ካልእሂ ፡ ዘይትአመኖ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ምእመን ፡ ዘስሙ ፡ በኃይለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘያፈቅሮ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወዘይትአመን ፡ በጸሎቱ ፡ ወሞአ ፡ ዝንቱ ፡ ዓላዊ ፡ ለበኃይለ ፡ ጊዮርጊስ ። ወአቡነሰ ፡ ኢዮስያስ ፡ አምጽአ ፡ ንኅበ ፡ ፀዓዳ ፡ እምታሕተ ፡ ኦመ ፡ ሰግላ ፡ ወነሰኮ ፡ ለዝንቱ ፡ ዓላዊ ፤ ወተመውአ ፡ ዝንቱ ፡ ዓላዊ ፡ ወዴገኖ ፡ በኃይለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወሞአ ፡ ወገደፈ ፡ ወልታሁ ፡ ወተድኅሉ ፡ ሠራዊቱ ፡ ወውእቱኒ ፡ ተድኅለ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አባ ፡ ኢዮስያስ ፡ ሞአኒ ። ወኮነት ፡ ሎቱ ፡ ርስተ ፡ ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወለደቂቁ ። …

Après que fut fondée l'église et que furent construites les maisons des moines, un homme impie du nom de Sabaqlā se leva contre notre père Iyo-

[9] Jeu de mots de l'éthiopien: « (demeurer) ensemble » et « Māḫbara (Māryām) » sont construits sur la même racine (*ḫabra*).

syās et voulut renverser la sainte église et dévaster la maison de la communauté. Survint un autre (homme), du nom de Ba-ḫāyla Giyorgis, qui avait foi en notre père Iyosyās le croyant, qui aimait notre père Iyosyās et qui avait foi en la prière de celui-ci ; cet impie vainquit Ba-ḫāyla Giyorgis. Mais notre père Iyosyās fit venir des abeilles blanches de dessous un sycomore et elles piquèrent cet impie ; cet impie fut vaincu et Ba-ḫāyla Giyorgis le poursuivit et le vainquit. (L'homme) jeta son bouclier, ses troupes se retirèrent et lui-même se retira en disant : « Abba Iyosyās m'a vaincu ». Cette région devint une possession pour notre père Iyosyās et pour ses enfants ...

(49r°a l. 1 – 50r°b l. 18) ወዓዲ ፡ ኅዳጠ ፡ ንነግር ፡ እምብዙኅ ፡ ተአምሪሁ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ። ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ አቡነ ፡ ዮሴፍ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ነገሩነ ፡ ወይቤሉነ ፡ ከመ ፡ ሀሎ ፡ አሐዱ ፡ ዓላዊ ፡ ዘይመስሎ ፡ ለዝንቱ ፡ ዓላዊ ፡ ዘስሙ ፡ ሰበቅላ ። ተመሲሎ ፡ ሥዩመ ፡ ዘይነሥእ ፡ ጸባሕተ ፡ ወሖረ ፡ ውስተ ፡ ደብረ ፡ ማኅበረ ፡ ማርያም ፡ ዘአልባቲ ፡ ጸባሕት ፡ እንዘ ፡ ኢይነሥኡ ፡ እምኔሃ ፡ ጸባሕተ ፡ እለ ፡ ቀደምዎ ፡ ሥዩማን ፤ ወይቤልዎ ፡ መነኮሳተ ፡ ደብር ፡ ለነሰ ፡ አልብነ ፡ ጸባሕት ፡ ወኢሀሎ ፡ በአበዊነ ፡ ቀደምት ። ወውእቱሰ ፡ ሖረ ፡ ወኃለፈ ፡ ወእንዘ ፡ ይበጽሕ ፡ በጥቃ ፡ ደብር ፡ አማኅፀንዎ ፡ መነኮሳተ ፡ ደብር ፡ ወዐበይተ ፡ ሀገር ። ወአበየ ፡ ወኃለፈ ፡ እንዘ ፡ ይጼዓን ፡ ፈረሰ ፡ ቀይሐ ። ወረሰዮ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ዕብነ ፡ ዐቢየ ፡ ዘኢያንቀለቅል ፡ ወዘኢይትሀወስ ፡ ወዕብኑሂ ፡ ሀለወ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ። ወእስከ ፡ ይእዜ ፡ ትሰመይ ፡ ምጥኃረ ፡ ሐመር ፡ ምስለ ፡ ዘይጼዓኖ ፡ ዝብሂል ፡ ሙዳተ ፡ ሐመር ። ...

ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ ተንሥአ ፡ እምድረ ፡ ጉሬ ፡ ወጌሰ ፡ ወሖረ ፡ በኃይለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወይተልዎ ፡ ረድኤት ፡ መንፈሳዊ ፡ ወእንዘ ፡ የኃልፍ ፡ በጽሐ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ መካነ ፡ አቡነ ፡ ገሪማ ፡ እንተ ፡ ይብልዋ ፡ መደራ ። ወእምህየ ፡ በጽሐ ፡ መንገለ ፡ አንጻሪሃ ፡ ለማኅበረ ፡ ማርያም ፡ ወረከበ ፡ ብእሴ ፡ ሕሙመ ፡ ወድውየ ፡ ዘነበረ ፡ ጕንዱየ ፡ መዋዕለ ፡ በሕማሙ ፡ ወጌሠ ፡ ኀቤሁ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወፈወሶ ፡ እምክቡድ ፡ ደዌሁ ። ወበእንተ ፡ ዘጌሠ ፡ ባቲ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ተሰምየት ፡ ማየ ፡ ገስገስ ። ወአንቅዓ ፡ ማየ ፡ እምዛቲ ፡ መካን ፡ ዘይብልዋ ፡ ገስገስ ። ወይእቲ ፡ ማይ ፡ ኮነት ፡ ፈውሰ ፡ ለሕሙማን ፡ ወለድዉያን ፡ እስከ ፡ ዮም ። ...

Nous allons aussi raconter un peu des nombreux miracles de notre père Iyosyās. Que sa prière et sa bénédiction soient avec notre père Yosēf dans les siècles des siècles, amen. On nous a raconté et dit qu'il y avait un impie qui ressemblait à cet impie du nom de Sabaqlā ; s'étant fait semblable à un gouverneur qui lève une redevance, il alla au monastère de Māḫbara Māryām qui n'avait pas de redevance (à verser), les gouverneurs qui avaient précédé (l'homme) n'en levant pas de redevance. Les moines du monastère lui dirent : « Quant à nous, nous n'avons pas de redevance (à verser) et nos premiers pères n'en avaient pas ». Mais il se mit en marche et passa outre. Alors qu'il arrivait aux abords du monastère, les moines du monastère et les grands de la région se remirent à lui. Il refusa et passa outre, montant un cheval roux. Notre père Iyosyās fit de lui une grande pierre qui ne peut

être déplacée ni ébranlée. La pierre existe encore maintenant[10] et, encore maintenant, elle est appelée *Metḫarā ḥamar* avec celui qui la montait, ce qui veut dire « Ruine du (cheval) roux »[11] …

Un jour, notre père Iyosyās se leva de la terre de Gurē, partit et se mit en marche par la puissance de l'Esprit Saint, le secours spirituel le suivait. En faisant route, il arriva au lieu d'abbā Garimā qu'on appelle Madarā ; de là, il arriva en vue de Māḫbara Māryām et rencontra un homme souffrant et malade qui était resté de longs jours dans son mal. Notre père Iyosyās partit auprès de lui et le guérit de sa lourde maladie. À cause de ce que notre père y était parti, (ce lieu) fut appelé *Māya Gasgās*[12] et (Iyosyās) fit jaillir de l'eau de ce lieu qu'on appelle *Gasgas*. Cette eau est un remède pour les souffrants et les malades jusqu'à aujourd'hui …

(50v°a l. 1 – 52r°a l. 18) Iyosyas se livre à de grandes austérités à Māḫbara Māryām, tout en priant le Christ et la Vierge en faveur de ses enfants spirituels.

(52r°b l. 1 – 52v°b l. 5) ወለዝንቱኒ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ነገሩነ ፡ ወይቤሉነ ፡ ከመ ፡ ጥንተ ፡ ሙላዱ ፡ ምድረ ፡ ሸዋ ፤ ወአቡሁኒ ፡ ንጉሥ ፡ ዓምደ ፡ ጽዮን ፡ ወልደ ፡ ይኵኖ ፡ አምላክ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወውእቱ ፡ ዘተማኅፀነ ፡ ኀበ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ በእንተ ፡ ዘወሰዱ ፡ መንግሥተ ፡ አበዊሁ ፡ ነገደ ፡ ዛጔ ፡ ዘውእቶሙ ፡ ሰብአ ፡ ላስታ ። ወሀሎ ፡ ዮምኒ ፡ መንግሥት ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ ውስተ ፡ ደቂቀ ፡ ይኵኖ ፡ አምላክ ፡ እስመ ፡ ሠምረ ፡ በሙ ፡ እግዚአብሔር ። ወዝንቱኒ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወልደ ፡ ወልዱ ፡ ለንጉሥ ፡ ይኵኖ ፡ አምላክ ፡ በሥጋ ፡ ወወልደ ፡ ወልዱ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ በጸጋ ። ወእንዘ ፡ ከመዝ ፡ ልደቱ ፡ መጽአ ፡ እምድረ ፡ ሸዋ ፡ ወነበረ ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ምኔት ፡ በብሕትውና ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አባ ፡ አንበስ ፡ እመንገለ ፡ ምሥራቃ ፡ ለማኅበረ ፡ ማርያም ፡ ቤተ ፡ ብሕትውናሁ ።

Quant à ce père nôtre Iyosyās, on nous a raconté et dit que son lieu de naissance[13] (était) le pays de Choa ; son père (était) le roi Amda Ṣeyon, fils[14] de Yekuno Amlāk, le roi d'Éthiopie, celui qui s'est remis à notre père Takla Hāymānot parce que la race des Zagoué, qui sont des gens du Lasta, avait enlevé la royauté de ses pères. Aujourd'hui, jusqu'à maintenant, la royauté est chez les enfants de Yekuno Amlāk, car Dieu s'est complu en eux. Ce père nôtre Iyosyās (était) fils du fils du roi Yekuno Amlāk, selon la chair,

---

[10] Ce qui suit, qui avait été omis, a été restitué en haut de page par le scribe lui-même ou un correcteur.

[11] Explication étiologique de quelque formation géologique.

[12] Littéralement *Eau de Gasgas* ; le terme *Gasgas* est expliqué par sa ressemblance avec le verbe *gesa* (« partir [le matin] »).

[13] Littéralement « son commencement de naissance » ; on pourrait aussi comprendre à la rigueur « l'origine de sa famille ».

[14] En réalité, petit-fils.

et fils du fils de notre père Takla Hāymānot, selon la grâce. Sa naissance (étant) telle, il vint de la terre du Choa et demeura dans ce monastère, dans la solitude, dans la maison d'abba Anbas[15] à l'est de Māḫbara Māryām, sa maison de solitude.

(52v°b l. 5 – 54r°a l. 15) Éloge d'Iyosyās comparé à divers personnages bibliques ; prière adressée au même. *(54r°a l. 16 – 55v°b l. 4)* À Māḫbara Māryām, Iyosyās lutte victorieusement contre les démons.

(55v°b l. 5 – 56v°b l. 15) ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ በዛቲ ፡ ምኔት ፡ ሰምዓ ፡ ምግባራቲሁ ፡ ወትሩፋቲሁ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ንጉሥ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወዘያፈቅራ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወዘሠርዓ ፡ በዓላቲሃ ፡ ወከመ ፡ ይትነበብ ፡ ተአምራቲሃ ፡ በኵሉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያን ። ሖረ ፡ ኀቤሁ ፡ ወተናገሩ ፡ ነገራተ ፡ እግዚአብሔር ፤ ወተስእሎ ፡ ንጉሥ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ወሐተቶ ፡ ነገረ ፡ መጻሕፍት ፡ ወምሥጢራተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወተርጐመ ፡ ሎቱ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወከሠተ ፡ ሎቱ ፡ ዘኢተከሥተ ፡ ኵሎ ፡ … ወበእንተዝ ፡ አፍቀሮ ፡ ንጉሥ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ … ወይቤሎ ፡ ጥዑም ፡ ለጕርዔየ ፡ ነቢብከ ። ወአንከረ ፡ እምጣዕመ ፡ ነገሩ ፡ ወሣዕሣዐ ፡ አፉሁ ። ወወሀቦ ፡ ሎቱ ፡ ርስተ ፡ ማኅበረ ፡ ማርያምሃ ፡ ፭ቀበሌ ፡ ጕሬ ፡ ምስለ ፡ ዘፈሮን ፡ አድ ፡ ጭዕንዴ ፡ በምድረ ፡ አሕስአ ፡ አድ ፡ ቀርን ፡ በምድረ ፡ ሐንከስት ፡ ደብረ ፡ አንፃ ፡ ወግራ ፡ ማዝሎ ፡ ግራ ፡ ማሳ ፡ በምድረ ፡ ሕንዛት ። ወዘንተኒ ፡ ኵሎ ፡ ዘወሀቦ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ ለተዝካርየ ፡ ወለተዝካርከ ፡ ወለተዝካረ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Alors que notre père Iyosyās était dans ce monastère, le roi Zar'a Yā'qob, l'ami de Dieu qui aimait notre Dame Marie, qui avait institué ses fêtes et que fussent lus ses miracles dans toutes les églises, apprit les actes et les vertus de notre père Iyosyās. Il alla auprès de lui et ils s'entretinrent des paroles de Dieu. Le roi Zar'a Yā'qob interrogea et questionna notre père Iyosyās sur la parole des Écritures et les mystères de Dieu ; (Iyosyās les) lui expliqua et lui révéla tout ce qui n'a pas été révélé … À cause de cela, le roi Zar'a Yā'qob aima notre père Iyosyās … et lui dit : « Doux à ma gorge (sont) tes propos ». Il s'étonna de la douceur de sa parole et (de) l'éloquence de sa bouche. Il lui donna en possession Māḫbara Māryām, cinq pays de Gwerē avec leurs territoires, Ad Ċe'endē dans la terre de Aḥse'a, Ad Qarn dans la terre de Ḥankast, Dabra Anḍā (et) Wagra Māzlo, Gerā Māsā dans la terre de Ḥenzāt. C'est tout cela qu'il lui donna en disant : « Que (cela) soit pour ma commémoration, pour ta commémoration[16] et pour la commémoration de notre Dame Marie mère de Dieu, dans les siècles des siècles, amen ».

---

[15] Cf., sur ce personnage, la notice d'U. Zanetti (*Encyclopaedia Aethiopica* I, 2003, p. 253-254).

[16] Cf. note 5.

(56v°b l. 16 – 57r°b l. 10) Comparaison d'Iyosyās et Zar'a Yā'qob avec Daniel le solitaire et l'empereur Honorius.

(57r°b l. 11 – 57v°b l. 1) ወሶበ ፡ አእመረ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ጽሙድ ፡ ወባሕታዊ ፡ ንጹሕ ፡ ወጻማዊ ፡ ወተጋዳሊ ፡ በእንተ ፡ ጽድቅ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ግብ ፡ ዕሙቅ ፡ ወቆመ ፡ ህየ ፡ እንዘ ፡ ይጼሊ ፡ ወያንቀዓዱ ፡ ኀበ ፡ ፈጣሪሁ ። ወእምድኅረ ፡ ብዙኅ ፡ ዘመን ፡ ተደፍነት ፡ ይእቲ ፡ ግብ ፡ ዘሀለወት ፡ በጥቃ ፡ በዓት ። ወእምድኅረ ፡ ብዙኅ ፡ ዘመን ፡ ከረይዋ ፡ ደቂቁ ፡ ለይእቲ ፡ በዓት ፡ ወረከቡ ፡ በውስቴታ ፡ ጋጋ ፡ ሐፂን ፡ ዘኮነ ፡ ይቀንቶ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወምስሌሁ ፡ ተረከበት ፡ በትሩ ፡ ዘይቀውም ፡ ባቲ ፡ እስከ ፡ ይፌጽም ፡ ጸሎቶ ፡ ወያስተበቍዕ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ።

Quand notre père Iyosyās le dévôt et solitaire, le pur et laborieux, le combattant pour la justice sut (que sa mort était proche), il entra dans une grotte profonde et s'y tint debout en priant et levant les yeux vers son créateur. Après beaucoup de temps, cette grotte qui était à côté de (sa) cellule s'obstrua. Après beaucoup de temps, les enfants (spirituels) d'(Iyosyās) creusèrent cette grotte et y trouvèrent un carcan de fer dont notre père Iyosyās se ceignait; il se trouva avec lui le bâton grâce auquel (Iyosyās) se tenait debout jusqu'à ce qu'il eût achevé sa prière et qu'il eût supplié Dieu[17].

(57v°b l. 1 – 60r°b l. 5) Iyosyās, au seuil de la mort, fait ses dernières recommandations à ses disciples.

(60r°b l. 5 – 61v°a l. 2) ወዘንተ ፡ ኵሎ ፡ እምድኅረ ፡ ነገሮሙ ፡ ሐመ ፡ ንስቲተ ፡ ሕማመ ፤ ወእምቅድመ ፡ ፀአተ ፡ ነፍሱ ፡ መጽአ ፡ መዓዛ ፡ ሠናይ ፡ ውስተ ፡ ውሣጤ ፡ ቤቱ ፡ ወመልአ ፡ ውስተ ፡ ውእቱ ፡ ቤት ፤ ወመጽኡሂ ፡ መላእክት ፡ እለ ፡ ያዓርጉ ፡ ነፍሶ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ። ማኅበረ ፡ ጻድቃንሂ ፡ ወሰማዕት ፡ መጽኡ ፡ ከመ ፡ ያስተፍሥሕዋ ፡ ለነፍሱ ፡ ወይናዝዝዋ ። ወመጽአት ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ምስለ ፡ ፍቁር ፡ ወልዳ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እስመ ፡ ያፈቅራ ፡ ወታፈቅሮ ። ወአዕረፈ ፡ አመ ፡ ፳ለነሐሴ ። ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ አቡነ ፡ ዮሴፍ ፡ ወምስለ ፡ ወልዱ ፡ ተስፋ ፡ ማርያም ፡ ወምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰማዕያን ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

ወበጊዜ ፡ ዕረፍቱኒ ፡ ወሀቦ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ኪዳነ ፡ ወመሐላ ፡ ለአቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ከመ ፡ ይምሀር ፡ ወይሠሃል ፡ ሎቱ ፡ ለዘጸውዓ ፡ ስሞ ፡ ወለዘገብረ ፡ ተዝካሮ ፡ ወለዘተአመነ ፡ በጸሎቱ ፡ ከመ ፡ ኢይርከቦሙ ፡ ኵነኔ ፡ ወደይን ።

ወለዛቲኒ ፡ ቅድስት ፡ ነፍሱ ፡ አዕረግዋ ፡ ቅዱሳን ፡ መላእክት ፡ ወአብጽሕዋ ፡ ውስተ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ሰማያዊት ፡ ኀበ ፡ ሀለዉ ፡ አበዊሁ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ብርሃነ ፡ ብርሃናት ፡ ወሱታፌ ፡ መላእክት ፡ ወአብ ፡ ክቡር ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚእ ፡ ወላዴ ፡ አእላፋት ፡ ወአበ ፡ እሉ ፡ ፺ቱ ፡ ከዋክብት ፡ እለ ፡ አብርሁ ፡ በኢትዮጵያ ፡ ወአዕተቱ ፡ እምላዕሌሃ ፡ መንጦላዕተ ፡ ጽልመት ። በረከተ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለእሉ ፡ ቅዱሳን ፡ አበው ፡ ወጸሎተ ፡ አቡነ ፡ ኢዮስያስ ፡ ዘተጸገዋ ፡ መምህረ ፡ ለዛቲ ፡ ምኔት ፡ ቅድስት ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ማኅ

---

17 Ces instruments — carcan de fer et bâton — du dernier exercice ascétique d'Iyosyās sont représentés sur l'une des illustrations (f. 67r°) qui suivent le *gadl*.

በረ ፡ ኢዮስያስ ፡ ወኮነት ፡ ጉባኤ ፡ ቅዱሳን ፡ መላእክት ፡ ወማኅደረ ፡ ቅዱሳን ፡ መነኮሳት ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ አቡነ ፡ ዮሴፍ ፡ ርቱዓ ፡ ሃይማኖት ፡ ወወልዱ ፡ ተስፋ ፡ ማርያም ፡ ዘተግሀ ፡ ለአጽሕፎ ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘሀሎ ፡ በውስቴታ ፡ ነገረ ፡ ትሩፋት ፡ ወሃይማኖት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Après leur avoir dit tout cela, il souffrit d'un petit mal et, avant la sortie de son âme, un bon parfum vint dans l'intérieur de sa maison et remplit la maison; vinrent aussi des anges qui faisaient monter son âme au ciel. La communauté des justes et des martyrs vint aussi pour réjouir son âme et la réconforter. Notre Dame Marie vint avec son Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, car (Iyosyās) l'aimait et elle l'aimait. Il mourut le six de naḥasē. Que sa prière et sa bénédiction soient avec notre père Yosēf, avec son fils Tasfā Māryām et avec tous les auditeurs, dans les siècles des siècles, amen.

Au moment de sa mort, notre Seigneur Jésus-Christ donna un pacte et une alliance à notre père Iyosyās: il serait miséricordieux et clément pour lui en faveur de celui qui invoquerait son nom, de celui qui ferait sa commémoration et de celui qui aurait confiance en sa prière, afin que le châtiment et le supplice ne les touchassent pas.

Cette sainte âme sienne, les saints anges la firent monter et parvenir dans la Jérusalem céleste où étaient ses pères, notre père Takla Hāymānot, lumière des lumières et compagnon des anges, et le père glorieux Madḫānina Egzi', l'engendreur de myriades et le père des sept étoiles qui ont brillé en Éthiopie et ont ôté de sur elle le manteau des ténèbres. Que la bénédiction de la prière de ces saints pères et la prière de notre père Iyosyās, qui a été donné en grâce à ce monastère saint qui est Māḫbara Māryām[18] et est devenu l'assemblée des saints anges et le séjour des saints moines, soient avec notre père Yosēf à la foi droite et son fils Tasfā Māryām qui a veillé à faire écrire ce livre dans lequel est le récit des vertus et de la foi (d'Iyosyās), dans les siècles des siècles, amen.

(61v°a l. 2 – 62v°b l. 6) Les pèlerins venus à la commémoration d'Iyosyās sont nourris miraculeusement.

Le *gadl* d'Iyosyās, assez pauvre en données concrètes sur son protagoniste et composé par ailleurs en majeure partie de citations scripturaires et de comparaisons avec d'autres saints personnages, semble avoir été écrit pour deux raisons principales: revendiquer d'une part une filiation monastique prestigieuse — celle qui, par Madḫānina Egzi', remonte à l'« apôtre d'Éthiopie » Takla Hāymānot —, proclamer d'autre part la légitimité invio-

[18] Le guèze dit « Maḫbara Iyosyās ».

lable des possessions foncières de Māḫbara Māryām — octroyées et garanties par le grand Zar'a Yā'qob lui-même. À cela s'ajoute bien sûr la nécessité liturgique de lire tout au long un texte biographique lors de la commémoration annuelle du saint.

Summary

Tigré, a northern province of Ethiopia and cradle of an ancient indigenous Christianity, had a second movement of evangelization in the 14th and 15th centuries. The initiative for this renewal was due in great part to the personality and activity of Madḫānina Egzi'. This holy priest had numerous disciples who in their turn "gave birth" to eminent monks.

Iyosyās of Māḫbara Māryām belonged to this second generation. As with his teachers, he was versed in knowledge of the Sacred Scriptures. He founded a church named for Mary and established a monastic community around this church. Equally involved in secular life, he cared for many laypeople, resisted unjust fiscal demands of civil power, and once supported a worthy governor against his irreverent attacker.

Edited in the 20th century, half a millennium after the events, The Life of Iyosyās gives witness to both the vigor of Ethiopian religious sentiments and the remarkable persistence of oral traditions.

141 boulevard du Montparnasse
75006 Paris
France

Gérard Colin

Vera Tchentsova

Les documents grecs du XVII[e] siècle: pièces authentiques et pièces fausses

4. Le patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās et Moscou: en quête de subventions pour l'imprimerie arabe d'Alep[1]

Les Archives Nationales des Actes anciens de la Russie à Moscou possèdent une collection extrêmement importante de documents émanant du Bureau des ambassadeurs (*Posolskij prikaz*), l'équivalent du Ministère des affaires étrangères de la Russie jusqu'aux réformes de Pierre le Grand. Parmi les fonds du Bureau des ambassadeurs, classés par pays, les documents du fonds n° 52 — « Relations de la Russie avec la Grèce » — présentent un intérêt tout particulier pour l'histoire de l'Orient Chrétien, et notamment pour les relations des Chrétiens des terres sous domination de la Sublime Porte avec la Russie. Le dépouillement de la documentation a permis de repérer dans ce fonds quelques dossiers inconnus relatifs aux contacts du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās (1686-1694, 1720-1724)[2] avec les autorités russes, à l'époque où, entre ses deux patriarcats, son trône fut occupé par le patriarche Cyrille V Ibn al-Za'īm (1672, 1682-1720). La partie la plus remarquable de ce corpus contient les originaux grecs des lettres du patriarche et la documentation concernant le séjour à Moscou de deux légats du pontife, le protosyncelle d'Antioche, Léontios le Chypriote, et l'archimandrite Parthène[3].

---

[1] Mes vifs remerciements vont au Révérend Père Michel Van Parys et au monastère de Chevetogne pour leur soutien à cette recherche. L'idée de publier ces documents m'a été suggérée par M. le Prof. Bernard Heyberger lors de son séminaire sur l'Orient chrétien à l'École pratique des hautes études (Paris). Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance à Vivien Prigent pour le travail de relecture qu'il a bien voulu effectuer. Je remercie Mgr Giuseppe M. Croce (Rome) d'avoir vérifié le texte de la lettre du patriarche Athanase IV Dabbâs conservée aux archives de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, George Kiourtzian (Paris) pour l'examen de certains passages ambigus du texte grec, ainsi que Dmitry A. Morozov (Moscou) et Geoffrey Roper (Cambridge) pour leurs précieuses indications bibliographiques et leurs conseils.

[2] J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V[e] au XX[e] siècle*, t. IV/1 (1516-1724), Louvain, Paris, 1979, p. 132-146, 290-291.

[3] Rossijskij gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov (dorénavant: RGADA), f. 52-2, n° 719;

L'arrivée du protosyncelle Léontios en Russie était liée à un urgent besoin de subsides pour mettre sur pied une imprimerie arabe. Celle-ci fut installée à Alep grâce à la générosité du prince valaque Constantin Brâncoveanu (1688-1714), qui subventionnait la presse arabe en Valachie et contribua à fournir tout le matériel nécessaire à l'installation de l'imprimerie en Syrie[4]. L'imprimerie syrienne profitait en outre des largesses d'un second bienfaiteur, l'hetman des cosaques zaporogues, Ivan Mazepa (1639-1709). Les premiers livres, Psautier, Tétraévangile et Évangéliaire, furent publiés à Alep en 1706. En 1708, le Tétraévangile bénéficia de ce que l'on considère comme une « seconde édition ». Toutefois, celle-ci n'est rien d'autre qu'une reprise de l'édition de 1706, à l'exception des seules premières pages, modifiées pour l'occasion. Les nouveaux feuillets portaient pour l'un la date et pour l'autre le blason du mécène ayant financé l'ouvrage, l'hetman Mazepa. Vers la même date, il en alla de même avec l'Évangéliaire qui présente les armes du colonel cosaque Daniel Apostol[5].

---

f. 52-1, n° 25 (11.02.1707); n° 25 (1707); n° 12 (16.10.1709); n° 13 (06.08.1714). Qu'un Chypriote ait accédé aux fonctions de protosyncelle du patriarche s'explique sans doute en partie par la désignation en 1705 d'Athanase, alors déposé de son trône, à l'archevêché de Chypre par le patriarche de Constantinople Gabriel III (1702-1707) : G. Levenq, « Athanase III », in *DHGE*, t. 4, fasc. 23-24, Paris, 1930, col. 1370 ; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, t. IV/1, p. 133.

[4] C. Charon (Korolevsky), *History of the Melkite Patriarchates*, Fairfax VA, 1998, t. 1, p. 24-25 ; t. III (1), 2000, p. 68-82 ; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, t. IV/1, p. 145-146 ; Idem, *L'imprimerie au Liban*, Beyrouth, 1949, p. 17-25 ; D. Simonescu, « Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et Moldavie au XVIII[e] siècle », in *Studia et acta orientalia*, 1967, t. 5-6, p. 49-59 ; G. Meisels, « Rumanian interest in Arabic studies », in *Israel Oriental Studies*, 1973, t. III, p. 242-244 ; W. Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie : évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Tunis, 1985, p. 59-64 ; B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII[e]-XVIII[e] siècles)*, Rome, 1994, p. 439 ; I. Feodorov, « The Romanian contribution to Arabic printing », in *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*, Bucureşti, 2009, p. 41-46 ; Eadem, « Les options doctrinaires du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains », *Lucrările Simpozionului internaţional « Cartea. România. Europa ». II. 20-24 septembrie 2009*, Bucureşti, 2010, p. 87-96. Il demeure toutefois nécessaire de mener à bien une confrontation approfondie des caractères utilisés par les typographies ayant produit des éditions en langue arabe, actives en Valachie et à Alep, pour que soient éventuellement confirmées les origines valaques de la typographie syrienne. En effet, les spécialistes ne sont pas encore unanimes sur ce point. G. Roper met ainsi en exergue certaines différences entre les polices utilisées dans les deux centres. À propos des différences observables entre les polices de caractères ayant servi aux éditions de Valachie et d'Alep, avec la bibliographie antérieure (Sylvestre de Sacy) : Ш. Н. Курдгелашвили, « Роль Румынии в развитии книгопечатания в Грузии и на Арабском Востоке », *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. Sofia, 26 août – 1 septembre 1966. Histoire*. Sofia, 1969, t. 3, p. 821-825 ; J. Nasrallah, « Les imprimeries melchites au XVIII[e] siècle », *POC*, 1986, t. 36, fasc. 3-4, p. 235-239.

[5] Журнал министерства народного просвещения, n° 79 (1853), pt. 7, p. 47-49 ; J. Nas-

Les transformations politiques qui, en 1708, avaient conduit l'hetman dans le camp du roi de Suède Charles XII (1697-1718), opposé aux Russes dans la Grande Guerre du Nord (1700-1721), provoquèrent l'attaque des Zaporogues par les armées russes et la destruction de Batouryn, résidence de l'hetman. La victoire de Pierre le Grand (1682-1725) devant Poltava, le 27 juin 1709, obligea Mazepa à se réfugier en terre valaque. Il y mourut la même année. En octobre 1709, donc après la chute du « traître Mazepka », comme l'hetman était désormais appelé dans les écrits russes, et sa mort, le protosyncelle Léontios quitta Kiev pour Moscou, dans l'espoir d'y trouver un soutien pour la typographie d'Alep, privée de la protection de l'élite cosaque cultivée.

Les dates des missives d'Athanase Dabbās, 1706, et de l'ambassadeur russe auprès de la Porte, le comte Pierre Tolstoï, janvier 1707[6], reçues au Bureau des ambassadeurs à Moscou, permettent d'envisager que le projet du patriarche d'obtenir des subventions pour son imprimerie auprès des Russes soit en fait antérieur au soutien reçu de l'hetman et de son colonel. En effet, le départ de Léontios en Russie semble avoir été déjà prévu lorsque les premières éditions de la typographie arabe (1706) sortaient des presses et que de nouvelles sommes s'avéraient nécessaires à la poursuite des travaux.

Par une lettre (f. 52-2, n° 719) datée de décembre 1706, Athanase Dabbās informa le tsar Pierre le Grand de son accession vingt ans auparavant au patriarcat d'Antioche. Se lamentant sur les tribulations subies dans les pays arabes par des Chrétiens souffrant d'une extrême pauvreté, du fait des « dérèglements des temps », Athanase révéla qu'il avait dû abandonner son siège en raison de difficultés et malheurs innombrables. Le trône patriarcal passa à son successeur, Cyrille, tandis qu'Athanase se retirait dans le diocèse d'Alep. Dans cette ville, les Chrétiens devaient non seulement faire face à une profonde misère matérielle, mais encore étaient dépourvus des outils indispensables au développement de leur vie spirituelle, les livres ecclésiastiques nécessaires à la prière et à la lecture faisant défaut. Cette pénurie n'était pas propre à Alep, mais concernait l'ensemble du « diocèse d'Arabie », car les anciens manuscrits étaient dorénavant trop abimés et les

---

rallah, « Les imprimeries melchites au XVIIIᵉ siècle », p. 232-233; Д. А. Морозов, « Арабское Евангелие Даниила Апостола (К истории первой арабской типографии на Востоке) », in *Архив русской истории*, n° 2 (1992), p. 193-203; Idem, « Вифлеемский экземпляр арабского Евангелия Даниила Апостола », in *Архив русской истории*, n° 8 (2007), p. 645-651. L'exemplaire de l'Évangéliaire portant le blason du colonel Daniel Apostol conservé à Moscou (RGADA. BMST/ inv. n° 2927) appartenait au XIXᵉ siècle à un certain Alexandre Kyriakès, qui a noté sur la page de garde son nom et la date du 21 février 1878.

[6] RGADA, f. 52-2, n° 719; f. 52-1, n° 12 (16.10.1710), fol. 4r.

scribes habiles calligraphes à même de les reproduire trop rares[7]. Afin de remédier à cette situation, le patriarche partit six ans plus tôt en Hongro-valachie chez le prince Constantin Brâncoveanu («Jean Constantin Basarabe»), auquel il exposa le pressant besoin en livres des Chrétiens d'Orient. Le prince, mu par la compassion, finança la publication de deux livres bilingues, en grec et arabe, la Liturgie et le Livre d'heures[8]. De retour en Syrie, le patriarche distribua gratuitement ces livres aux prêtres et aux laïcs lettrés de la communauté orthodoxe locale. Ayant fondé une imprimerie à Alep, le patriarche fit éditer en 1706 le Psautier en arabe (il s'agit de l'édition faite par son collaborateur, ʿAbdallāh az-Zāẖir, lequel poursuivit ultérieurement ses activités d'imprimeur jusqu'en 1711). Ses fonds étaient toutefois insuffisants pour la publication des autres livres indispensables à l'Église: Évangile, Apostolos (Épistolier), Euchologion, Paraklètikè, Anthologion, Triodion, Pentekostarion, Typikon. La recherche de subsides poussa le patriarche à s'adresser à l'ambassadeur russe Pierre Tolstoï pour que ce dernier cautionne l'envoi en Russie du protosyncelle Léontios, afin qu'il tente d'obtenir du tsar les aumônes nécessaires à la poursuite de l'œuvre typographique entreprise en faveur des pauvres Arabes chrétiens. La lettre mentionne qu'elle accompagnait un exemplaire d'une édition aleppine du Psautier envoyé en cadeau. On ignore tout du destin de l'ouvrage et il n'est pas certain que le livre soit bien arrivé en Russie. En effet, les documents russes concernant le séjour de Léontios à Moscou ne le mentionnent pas.

La lettre du patriarche Athanase a été écrite par un scribe dont le style

---

[7] Les explications que le patriarche Athanase expose dans sa lettre au tsar reprennent les mêmes idées et thèmes que les préfaces dont sont munis les livres arabes publiés pour les Chrétiens d'Orient: les manuscrits sont chers et pour cette raison difficilement accessibles pour les pauvres Arabes orthodoxes qui ne peuvent pas se permettre de commander copie des livres liturgiques. Cf. les préfaces pour la Liturgie de 1701 et pour le Livre d'heures de 1702: I. Bianu, N. Hodoş, *Bibliografia Românească veche. 1508-1830, t. 1: 1508-1716*, Bucarest, 1903, n° 130, p. 427, 430-431; n° 137, p. 443-445; D. Simonescu, «Impression de livres arabes et karamanlis», p. 53; J. Nasrallah, «Les imprimeries melchites au XVIII[e] siècle», p. 234-235; I. Feodorov, «Les options doctrinaires», p. 91. Il faut faire la part, sous la plume du patriarche, de certains *topoi*: les Chrétiens orthodoxes d'Alep constituaient une communauté importante et même prospère. Cf. B. Heyberger, «Alep, capitale chrétienne (XVII[e]-XIX[e] siècle)», in *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, 2003, p. 49-67.

[8] Il s'agit de deux publications, la Liturgie et le Livre d'heures, effectuées en 1701-1702 à Snagov et à Bucarest. De nouveau, le patriarche reprend, à peu de choses près, dans sa lettre le texte de ses préfaces à ces deux éditions: D. Simonescu, «Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et Moldavie au XVIII[e] siècle», p. 53-54; D. Glass, G. Roper, «Arabic Book and Newspaper printing in the Arab World. Pt. 1. The Printing of Arabic Books in the Arab World», in *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A cross-cultural encounter. A catalogue and companion to the Exhibition*, Westhofen, 2002, p. 178-179; I. Feodorov, «The Romanian contribution to Arabic printing», p. 44-45; Eadem, «Les options doctrinaires», p. 89-92.

calligraphique se rapproche étroitement de celui du rédacteur de nombreux actes émis à Constantinople entre la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle[9]. Cette proximité étroite incite à leur attribuer un même lieu de formation, voire un même milieu d'exercice. Si l'on se fonde sur le fait que le second semble travailler dans l'entourage du patriarche Dosithée II Notaras de Jérusalem (1669-1707), l'hypothèse d'une appartenance des deux scribes au milieu des hagiotaphites de Constantinople s'impose. Le projet de mise sur pied d'une typographie arabe fut donc sans doute en partie le fruit des projets communs des deux prélats orientaux[10]. Ce lien n'est pas

---

[9] RGADA, f. 52-2, n° 689 (30 septembre 1694), fol. 2r: lettre du patriarche Dosithée II de Jérusalem adressée aux tsars Ivan V (1682-1696) et Pierre Ier concernant la déposition de l'archevêque du Sinaï Ananie; n° 703 (B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century. The Greek documents in Moscow archives. Catalogue of exhibition*, Moscow, 1991, n° 80) et n° 704 (1er août 1700): lettres du patriarche œcuménique Callinique II (1688, 1689-1693, 1693-1694, 1694-1702) à Pierre le Grand et au patriarche de Moscou Adrien concernant la conclusion de la paix avec la Porte; n° 707 (1700): lettre de remerciement du patriarche œcuménique Callinique pour des subventions envoyées par l'intermédiaire du prince Dmitry Golitzine; n° 716 (1705-1706 ?): lettre du métropolite de Chalcédoine Constantin à Pierre le Grand lui demandant d'envoyer quelques icônes pour décorer l'église de Chalcédoine (la signature est rédigée de la main du métropolite); lettres du patriarche œcuménique Callinique et de son synode: Gosudarstvennyj istoricheskij muzej (dorénavant GIM), Synod. gram. n° 2315 / Владимир (Филантропов), архимандрит, *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки*. I, *Рукописи греческие*, Moscou, 1894 (dorénavant Vladimir), n° 541 (1689): lettre concernant la déposition de l'archevêque du Sinaï Ananie, signée par les patriarches Dosithée de Jérusalem et Athanase d'Antioche; Synod. gram. n° 2316 / Vladimir, n° 544 (janvier 1691) et Synod. gram. n° 2318 / Vladimir, n° 542 (1690): lettres concernant la déposition et l'excommunication de l'archevêque du Sinaï Ananie, signées par le patriarche Dosithée de Jérusalem; Synod. gram. n° 2317 / Vladimir, n° 543 (mars 1690): lettre circulaire appelant à fournir de l'aide au Saint-Sépulcre; Synod. gram. n° 2319 / Vladimir, n° 545 et Synod. gram. n° 2320 / Vladimir, n° 546 (mars 1691): deux lettres sur l'eucharistie, signées par le patriarche Dosithée de Jérusalem (édition: M. Γεδεών, Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, τ. 1, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1888, σ. 99-105 [les signataires sont différents]; N. M. Vaporis, « Codex [Γ'] Gamma of the ecumenical patriarchate of Constantinople », in *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline [Massachusetts], n° XVIII/1-2 [1973], p. 19-31, n° 1); Synod. gram. n° 1470 / Vladimir, n° 550. 1 (avril 1693): lettre synodale concernant la pentarchie patriarcale. Une lettre, adressée aux voïvodes moldave et valaque et identique dans son libellé à celle sur la déposition de l'archevêque Ananie du Sinaï dont elle diffère juste par l'absence des signatures des quatre hiérarques, est publiée dans Ἀρχιμ. Καλλίνικος Δελικάνης, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σῳζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, τ. 2, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904, σ. 423-430. Cf. sur les signatures de Callinique de Constantinople et d'Athanase Dabbâs identifiées sur les documents émanant de Constantinople et concernant Ananie: M. Γεδεών, *Βιογραφικὴ σημείωσις περὶ τοῦ πατριάρχου Καλλινίκου Β' τοῦ Ακαρνάνος (1688-1702)*, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1872, σ. 13; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, t. IV/1, p. 132.

[10] Cinq lettres appartenant au corpus des lettres rédigées par ce scribe (Synod. gram. n° 2315-2319 / Vladimir, n° 541-545) ont été attribuées par B. L. Fonkič au scribe qui copia par ailleurs une partie d'un recueil de droit canonique commandé par le patriarche Dosithée

surprenant car Athanase reçut l'habit dans la célèbre laure palestinienne de Saint-Sabas et son activité de prédicateur en Valachie lui donna certainement l'occasion de se rapprocher du pontife palestinien, lequel résidait fréquemment dans les métoques roumains du Saint-Sépulcre. Les premières tentatives pour lancer en Syrie l'impression de livres coïncident avec les efforts réalisés pour organiser l'enseignement des langues grecque et arabe en Palestine en 1706, ambition dont témoigne le *sigillion* du patriarche œcuménique Gabriel réglementant la répartition des moyens dédiés à cette cause[11].

La lettre de l'ambassadeur Pierre Tolstoï, qui accompagnait la missive du patriarche Athanase, date du 23 janvier 1707, ce qui permet de placer fin janvier la finalisation du projet de demande au tsar de subventions en faveur de l'imprimerie arabe. Cependant, juste après que le départ en Russie du protosyncelle du patriarche, porteur des deux missives, eut été arrangé, le prélat d'Antioche décida d'ajouter à sa correspondance une autre brève note autographe[12]. Dans celle-ci, il assurait Moscou de sa bienveillance et de sa disponibilité envers l'ambassadeur du tsar présent à Constantinople. Cette petite lettre autographe d'Athanase est arrivée dans la capitale russe le 28 mars et quelqu'un inséra dans la traduction qui en fut faite la date

---

de Jérusalem. Ce codex (Synod. grec. n° 33 / Vladimir, n°336) rassemble notamment quelques lettres relatives au statut de l'archevêché du Sinaï (Б. Л. Фонкич, « Собрания греческих рукописей в Москве последнего десятилетия XVII в. 2. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве », in : Idem, *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.*, Moscou, 2003, p. 242, 245-246, 268 ; Б. Л. Фонкич, Ф. Б. Поляков, *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)*, Moscou, 1993, p. 113). Il appartient au groupe de manuscrits envoyé par le pontife à Moscou en 1692 par l'intermédiaire de son neveu, l'archimandrite du Saint-Sépulcre Chrysanthe. Ce dernier devait organiser dans la capitale russe une imprimerie grecque, les ouvrages apportés étant destinés à la publication ou à la consultation. Le scribe, selon B. L. Fonkič, travaillait dans le métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople : Н. Ф. Каптерев, « Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVII столетия », in Idem, *Собрание сочинений*, t. 2, Moscou, 2008, p. 192-206 ; E. Turdeanu, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, 1985, p. 275-315, 448-449 ; Д. А. Яламас, « Грамота Иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве », in *Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время*, n° 6, Moscou, 1996, p. 228-238. Sur les activités de la communauté du métoque constantinopolitain du patriarcat de Jérusalem au début du XVIIIe siècle cf. Π. Στάθη, « Γράμματα καὶ πρόσωπα στὸ 18° αἰώνα. Ἀλληλογραφία ἀπὸ τὴ συλλογὴ τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου Κωνσταντινούπολης », in *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά*, t. 8, 2006, σ. 91-108.

[11] E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, t. 14 : *Documente Greceşti privitoare la Istoria Românilor*, pt. 1 (1320-1716), N. Iorga (éd.), Bucureşti, 1915, p. 372-376, n° 414.

[12] RGADA, f. 52-1 n° 25 (11.02.1707), fol. 1r.

supposée de sa rédaction (absente dans l'original): le 11 février[13]. Ainsi, si l'on en croit cette datation, la petite missive fut rédigée presque immédiatement après la mort du patriarche Dosithée de Jérusalem, survenue le 7 février 1707, et fut ajoutée à la lettre du 11 février par laquelle l'ambassadeur Tolstoï annonçait aux autorités russes la mort du pontife et l'élection de son neveu Chrysanthe (1707-1731) à sa succession[14].

Dosithée II Notaras était l'un des protagonistes clés des relations entre l'Église Orientale et la Russie à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. Le patriarche dit lui-même dans l'une de ses dernières lettres au tsar, du 15 novembre 1706, qu'il tient à informer le souverain des nouvelles et à conseiller le gouvernement russe, se déclarant fier de son « rang d'agent de l'État de Sa Majesté, veillé par Dieu »[15]. À cette époque le prélat se sentait déjà mal et se plaignait de rhumatismes qui l'empêchaient d'écrire lui-même ses lettres. Mais, durant toute l'année 1706, malgré l'affaiblissement physique et la peur d'une interception de sa correspondance par les autorités ottomanes, les échanges épistolaires entre, d'une part, le patriarche et son neveu Chrysanthe et, de l'autre, les Russes demeurèrent très intenses[16]. Les sujets évoqués sont très divers, mais pour l'essentiel il s'agissait de transmettre des informations relatives à l'attitude du gouvernement ottoman en matière de politique étrangère, notamment dans le domaine des relations avec la Russie, ainsi que de donner des conseils intéressant la politique internationale. Le rôle dominant dans les relations de l'Église Orientale

---

[13] Ibid., fol. 2r.

[14] Н. Ф. Каптерев, « Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669-1707 гг.) », in Idem, *Собрание сочинений*, t. 1, Moscou, 2008, p. 733-734.

[15] RGADA, f. 52-1, n° 1 (1706), fol. 66: « ... понеже к вашей богохранимой державе имеем чин доносителя ». Sur la correspondance de Dosithée et de Chrysanthe avec la Russie: Н. Ф. Каптерев, « Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством », p. 662-735; Idem, « Сношения иерусалимских патриархов », p. 181-277.

[16] Sur les nombreuses lettres échangées entre Dosithée et l'ambassadeur russe Pierre Tolstoï cf. Т. К. Крылова, « Русская дипломатия на Босфоре в начале XVIII в. (1700-1709 гг.) », in *Исторические записки*, n° 65, Moscou, 1959, p. 258-260. Le dossier contenant la correspondance du patriarche Dosithée et de son neveu Chrysanthe avec la cour moscovite durant l'année 1706 permet d'identifier sept lettres du patriarche à Golovine (avec quatre réponses), une lettre à son successeur à la tête du service des affaires étrangères, Golovkin (ainsi que deux lettres adressées par celui-ci à Dosithée), deux lettres au tsar, six lettres de Chrysanthe, alors métropolite de Césarée (dont deux adressées à Golovine avec une réponse, une à Nicolas le Spathaire, une au tsar, une à l'hetman Mazepa): RGADA, f. 52-1, n° 1 (1706), fol. 1-77v. Le même dossier contient une missive chiffrée (Ibid., fol. 60-61v), encodée à la résidence de l'ambassadeur russe pour être envoyée à la cour du tsar (sur l'importance des codes et les dangers d'une interception, préoccupation permanente de Dosithée, cf. Ibid., fol. 9v, 16v, 30v). Cette fréquence est caractéristique des contacts du patriarche Dosithée avec le gouvernement russe: Д. А. Яламас, « Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700-1706. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 2: 1701 г. », in *Россия и Христианский Восток*, t. 2-3, Moscou, 2004, p. 472-492.

avec la Russie à cette époque revenait nettement au siège de Jérusalem, mais l'approche de la mort du pontife palestinien pouvait remettre cette primauté en cause.

Alors que le grand patriarche s'éteignait, l'autre sujet de préoccupation majeure pour les Chrétiens orientaux était la mise en accusation par les autorités ottomanes de leur bienfaiteur, le prince de Valachie Constantin Brâncoveanu, auquel on attribuait des contacts avec les Russes visant à inciter le tsar à partir en guerre contre la Porte. Dès novembre 1706, le prince fut mis en garde par le vizir, mais ce n'est qu'au printemps de l'année suivante qu'il put apaiser les dangereuses rumeurs, au prix de coûteuses largesses indispensables à conforter la faveur des élites politiques de Constantinople à son égard[17]. La rédaction des deux lettres du patriarche Athanase Dabbās, qui précède (pour la première) ou suit (pour la seconde) immédiatement le décès du patriarche de Jérusalem, coïncide dans le temps avec la période de troubles que traversait Constantin Brâncoveanu. Visiblement, l'incertitude quant au sort du prince régnant en Valachie et au destin du siège de Jérusalem incita Athanase (et, peut-être, une partie de l'entourage de Dosithée) à tenter d'établir des contacts directs avec la Russie en son nom propre. Il alla jusqu'à proposer de prendre le relais des fonctions d'agent et de conseiller de l'ambassadeur russe qu'avait longtemps exercées le pontife palestinien.

La proposition d'Athanase reçut une réponse datée du 15 août 1707 par l'intermédiaire de Gabriel Golovkine qui avait succédé en tant que responsable de la politique étrangère russe à un autre correspondant des patriarches orientaux, le chancelier Théodore Golovine. Dans sa lettre Golovkine remerciait le prélat pour ses efforts, l'informant que son protosyncelle recevrait une lettre du tsar par l'entremise de l'ambassadeur russe Tolstoï[18]. Mais la bienveillance ainsi démontrée ne se manifesta ultérieurement par aucun renforcement effectif des rapports d'Athanase avec Moscou. Le gouvernement russe préféra ne pas remettre en cause les liens déjà établis : Chrysanthe, l'héritier de Dosithée sur le siège de Jérusalem, récupéra le rôle dominant de son prédécesseur dans les relations de l'Église Orientale avec la Russie et conserva cette position privilégiée jusqu'au 1711. C'est également Chrysanthe qui fut informé par la lettre du 15 mars 1708 qu'une généreuse subvention lui avait été attribuée par Pierre le Grand[19]. La somme initiale figurant dans la lettre, des zibelines pour deux mille roubles, fut ensuite corrigée en « quelques zibelines ». Bien qu'on ne connaisse pas le

[17] Т. К. Крылова, « Русская дипломатия на Босфоре », p. 259.

[18] RGADA, f. 52-1, n° 19 (15.08.1707), fol. 1r-5r (en russe avec une traduction grecque).

[19] Ibid., n° 1 (1708), fol. 17v; Н. Ф. Каптерев, « Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством », p. 258-259.

montant exact de la donation, ces subsides devaient être assez élevés, guère éloignés en tout cas de ceux initialement indiqués.

Cette offrande en faveur de Chrysanthe devait faciliter le financement de ses activités, y compris de son entreprise typographique, alors que de son côté, le protosyncelle d'Antioche parti en Russie ne put atteindre Moscou. Léontios s'arrêta en Petite Russie, où il reçut néanmoins quelques généreuses contributions, et ce n'est qu'en décembre 1709 qu'il se présenta chez le nouvel hetman installé à Kiev pour requérir la permission de continuer son voyage à Moscou. Léontios expliquait son retard par l'ordre, intimé à la délégation du patriarcat d'Antioche par l'hetman Mazepa, de rester à Nijyn pendant que le hetman contactait lui-même les autorités moscovites au sujet de leur quête[20]. Mazepa prenait sur lui d'envoyer au Bureau des ambassadeurs la lettre (c'est-à-dire celle datée de 1706) du patriarche.

Léontios se garda toutefois bien de révéler en 1709 qu'il avait bénéficié d'une aide importante d'Ivan Mazepa et de son colonel pour l'impression des Évangiles arabes[21]. Les représentants du patriarcat d'Antioche quittèrent la Russie en avril 1710, ayant reçu quelques aumônes, ce qui contribua sans doute à l'édition alépine, en 1711, d'une autre série de livres liturgiques et homilétiques, notamment d'un « Traité sur la confession » d'Athanase Dabbās lui-même. Mais les sommes de soixante-dix et vingt roubles, reçues du tsar en aumône par le protosyncelle, ne suffisaient évidemment pas à relancer les presses[22]. Cela était d'autant plus vrai que le pontife avait de vastes projets de développement de son entreprise typographique grâce à l'appui de l'Église catholique de Rome. Dans sa lettre adressée, probablement en 1713, à son compatriote damascène, Pietro Damuses, résidant

---

[20] RGADA, f. 52-1, n° 12 (16.10.1709), fol. 5r.

[21] V. G. Putsko a découvert une icône melchite exécutée, probablement, au moment même où le patriarche Athanase Dabbâs recevait les subventions des chefs cosaques pour la typographie arabe. Cette image du Christ provenant d'Alep et présentant une inscription arabe peinte par un artiste dont le style, selon cet historien de l'art, est proche de celui de certaines icônes ruthènes, se trouve à l'Hermitage : В. Г. Пуцко, « Об иконе Христа Пантократора, происходящей из Алеппо », in Вспомогательные исторические дисциплины, t. 29 (2005), p. 202-211. Selon Y. Pyatnitski, au contraire, l'icône aurait été peinte par un maître melchite : Ю. А. Пятницкий, « Живопись сиро-палестинского региона », in *Christians in the Holy Land. The art of the Melchites and other denominations of Orthodox Church*. Saint-Pétersbourg, 1998, p. 112-113, 129, n° 164. Malgré les arguments avancés par ce dernier auteur, il faut souligner que l'icône pourrait effectivement être rapprochée non seulement des productions picturales polono-lituaniennes, mais également de l'une des gravures illustrant l'Évangéliaire imprimé par Michel Slezka à Lviv en 1636 : Ю. Э. Шустова, *Документы Львовского Успенского ставропигийского братства (1586-1788). Источниковедческое исследование*, Moscou, 2009, ill. 11. Toutefois, étant donné les liens alors tissés entre l'Orient et les Terres cosaques, rien n'empêche d'imaginer qu'un artiste oriental ait pu s'inspirer des illustrations d'un livre occidental arrivé en Syrie.

[22] RGADA, f. 52-1, n° 12 (16.10.1709), fol. 19r, 24r.

alors à Rome, il demandait que toute l'aide possible soit apportée au « Reverendo Gabrielle Maronita », chargé par le pontife d'acheter des polices de caractère, divers autres instruments et de nombreux livres[23].

Ce personnage, le maronite Gabriel Farḥāt, collabora en 1705 avec le patriarche pour la révision du texte arabe du « Divan » composé par le prince moldave Dimitrie Cantemir (1693, 1710-1711)[24]. En 1711, Gabriel partit pour l'Europe, visitant plusieurs villes et pays (Sicile, Malte, Espagne), y compris Rome d'où il rapporta à Alep une vaste collection de livres et manuscrits[25]. La liste compilée par le patriarche des livres à se procurer à Rome en vue de leur impression à l'usage des Chrétiens de Syrie était très vaste : « Tout ce qu'on peut obtenir des œuvres de St Jean Chrysostome, de St Jean Damascène, de St Athanase le Grand, de St Épiphane pour la réfutation des hérésies, tout ce qu'on trouve des *Histoires* de Philon l'Hébreu [Philon d'Alexandrie] et de George Cédrène, le livre de Théodoret, l'évêque de Cyr, à propos des moyens de résoudre difficultés et doutes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les œuvres de Suidas, ainsi que tout ce qu'il y a de pareil à ces livres d'histoire et autres [livres] »[26].

On tiendra évidemment présent à l'esprit qu'Athanase pouvait encore à cette époque, en 1711-1713, disposer des subsides de son principal soutien financier, le prince Constantin Brâncoveanu. Mais les jours de celui-ci étaient comptés. En 1714, la tentative d'obtenir des fonds pour l'imprimerie en Russie répondait, comme en 1709, à la disparition d'un généreux mécène de la typographie arabe, suite à l'emprisonnement et à l'exécution par les Ottomans du prince Constantin Brâncoveanu et de ses fils. Le prince subit le martyre le 15 août 1714 et dix jours avant sa mort, le 5 août, le patriarche rédigeait les lettres envoyées à la cour russe, son dernier recours.

Au vu de l'ampleur des projets d'Athanase et des vicissitudes des tra-

---

[23] Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli (*De Propaganda Fide*). Archivio storico, Scritture Riferite nei Congressi (dorénavant APF, SC), Greci Melchiti, vol. 1, fol. 139r -139v. Sur l'influence des activités éditoriales romaines sur la chrétienté orientale cf. B. Heyberger, « Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban), XVIIe-XVIIIe siècles », in *Livres et lecture dans le monde ottoman. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, série Histoire, n° 87-88 (1999), p. 209-223.

[24] I. Kratschkowsky, « Farhât Djarmânûs », in *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 2, Leiden ; London, 1965, p. 795-796. Sur la collaboration entre Gabriel Farḥāt et le patriarche Athanase cf. I. Feodorov, « Editor's note », in *Dimitrie Cantemir. The Salvation of the Wise man and the Ruin of the Sinful World*, éd. V. Cândea, I. Feodorov, Bucureşti, 2006, p. 58-59 ; Eadem, « The Arabic version of Dimitrie Cantemir's Divan: A supplement to the editor's note », *Revue des Études Sud-Est Européennes*, t. 46 (1-4), 2008, p. 195-212.

[25] P. Raphael, *Le rôle du collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Beyrouth, 1950, p. 163-165 ; D. Simonescu, « Impression de livres arabes et karamanlis », p. 55.

[26] APF, SC. Greci Melchiti, vol. 1, fol. 139v.

ditionnels « champions » de l'Orthodoxie, il n'est pas surprenant que le patriarche, à l'occasion d'une deuxième démarche auprès de la cour russe en 1714, se soit plaint à Pierre le Grand, au chancelier G. Golovkine et au prince Dmitry M. Golitzyn (à cette époque gouverneur de Kiev)[27], que la mort ait saisi Léontios sur le chemin d'Alep, empêchant les cadeaux du tsar d'arriver à destination. Ces lettres, expédiées, par l'intermédiaire du hiéromoine Parthène, sollicitaient des fonds en faveur du travail typographique dédié aux « pauvres Arabes chrétiens » et rappelaient que le tsar russe constituait depuis toujours le seul recours du patriarche. Elles reçurent de nouveau l'approbation de l'ambassadeur Tolstoï, en passe de quitter Constantinople pour la Russie.

Bien que le texte des missives spécifie que celles-ci furent rédigées à Alep, il est plus probable qu'elles l'aient été, comme toutes les autres, dans le métoque du Saint-Sépulcre de la capitale ottomane. Cette conclusion s'appuie sur l'analyse du filigrane du papier qui servit de support à la lettre du patriarche Athanase à Golovine, lequel présente un double motif associant un « jeu d'armoiries » et « trois chapeaux »[28]. Ce filigrane se révèle identique à celui visible sur les lettres du patriarche Chrysanthe de Jérusalem rédigées à Constantinople et adressées à Pierre le Grand en 1708 ou à l'ambassadeur russe auprès de la Porte Ottomane, Pierre Shafirov, en 1714[29]. Ainsi, de nouveau, les contacts d'Athanase Dabbās avec la Russie furent sans doute orchestrés depuis le métoque du Saint-Sépulcre et cette tentative pour obtenir de l'argent à Moscou pourrait avoir été inspirée par l'entourage du patriarche de Jérusalem[30]. Mais à cette époque-là, même les

---

[27] Lettres originaux grecques : RGADA, f. 52-1, n° 13, 1714, fol. 1r-1v (à Pierre le Grand), 6r (à Théodore Golovine), 8r (à Dmitry Golitzine).

[28] Ibid., fol. 6r, 7br.

[29] Ibid., n° 1 (1708), fol. 25r-25v; n° 16 (12.10.1714), fol. 1r-3r. Variante: Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина, Филиграни XVII века. По рукописным источникам ГИМ. Каталог. Moscou, 1988, n° 275 (indiqué par E. V. Ukhanova). La mention d'Alep en tant que lieu de provenance de lettres rédigées ailleurs reflète les « retouches » qu'apportait parfois le patriarche au profit de la ville syrienne. L'édition du « Πέτρα σκανδάλου » de Élias Méniatès, paru en arabe en 1721 à Londres grâce aux efforts du patriarche Athanase, indique ainsi Alep comme lieu d'édition: J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, t. IV/1, p. 142-143.

[30] La collaboration des deux patriarches, Athanase d'Antioche et Chrysanthe de Jérusalem, pour la promotion de l'importante entreprise que représentait pour la chrétienté d'Orient l'imprimerie aleppine transparaît dans l'ajout du mandement du patriarche de Jérusalem dans l'édition des Homélies d'Athanase de Jérusalem, réalisée en 1711 à Alep: J. Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, p. 25. Ces détails relatifs aux liens du patriarche d'Antioche avec le métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople incitent à remettre en cause la théorie qui défend un certain « manque d'intérêt » des patriarches de Jérusalem pour l'impression des livres en arabe avant la fin du XVIIIe siècle. Cf. G. Roper, « The Vienna Arabic Psalter of 1792 and the role of typography in European-Arab relations in the 18th century and earlier », *Kommunikation und*

liens privilégiés avec les Russes dont ce dernier jouissait jusqu'alors commençaient à se détendre.

Les archives de Moscou ne livrent aucune information quant à l'issue de la mission du hiéromoine Parthène. Il semble que la cour du tsar, bien qu'appréciant les efforts du patriarche, ne se soit pas intéressée autant que le voïvode Constantin Brâncoveanu ou l'hetman Ivan Mazepa à la situation de l'Orient Chrétien. Pour ces deux derniers potentats, l'attention portée à la cause de l'Orthodoxie et au renforcement de l'Église Orientale s'explique par l'aggravation de la confrontation avec les Uniates et les Protestants de Transylvanie et de Pologne-Lituanie. La situation en Russie était toute autre. Ayant déjà délaissé le projet, initié sous Dosithée, d'établir une imprimerie grecque à Moscou, les Russes ne voulaient s'engager ni dans des projets de publications massives sur leur territoire de littérature polémique antilatine et antiprotestante en grec, ni dans l'organisation de l'imprimerie arabe en Syrie. La guerre avec Charles XII de Suède, qui dura jusqu'au 1721, et surtout la guerre russo-ottomane de 1710-1711, qui se termina par la défaite totale pour le tsar qui dut concéder le traité du Pruth, détournaient les Russes de tout intérêt pour la situation religieuse dans l'Orient Chrétien[31]. Après le traité d'Andrinople conclu en 1713, la Russie abandonna pour quelque temps l'espoir d'élargir ses frontières au sud et d'apporter de l'aide à la cause de l'Orthodoxie.

* * *

Textes

L'édition suit les principes de la transcription diplomatique, en respectant toutes les singularités. Nous ne sommes intervenue, sauf remarque spéciale, que par l'introduction de majuscules pour les noms propres, ainsi qu'au niveau de la ponctuation. Les abréviations sont résolues et toutes les corrections sont marquées à l'aide de parenthèses de différents types:

/abc/: lettres ajoutées par le scribe dans l'interligne; (abc): solution des abréviations.

Information im 18. Jahrhundert. Das Beispiel der Habsburgermonarchie, J. Frimmel, M. Wögerbauer (éds.), Wiesbaden, 2009, p. 80-81.

[31] B. H. Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, 1949, p. 26-33, 59-66.

. RGADA, f. 52-2, nº 719 (décembre 1706), fol. 1r. Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée u tsar Pierre Ier. Parties supérieure et inférieure.



2. RGADA, f. 52-2, n° 719 (décembre 1706), fol. 1r. Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée au tsar Pierre Ier. Empreinte d'un sceau.



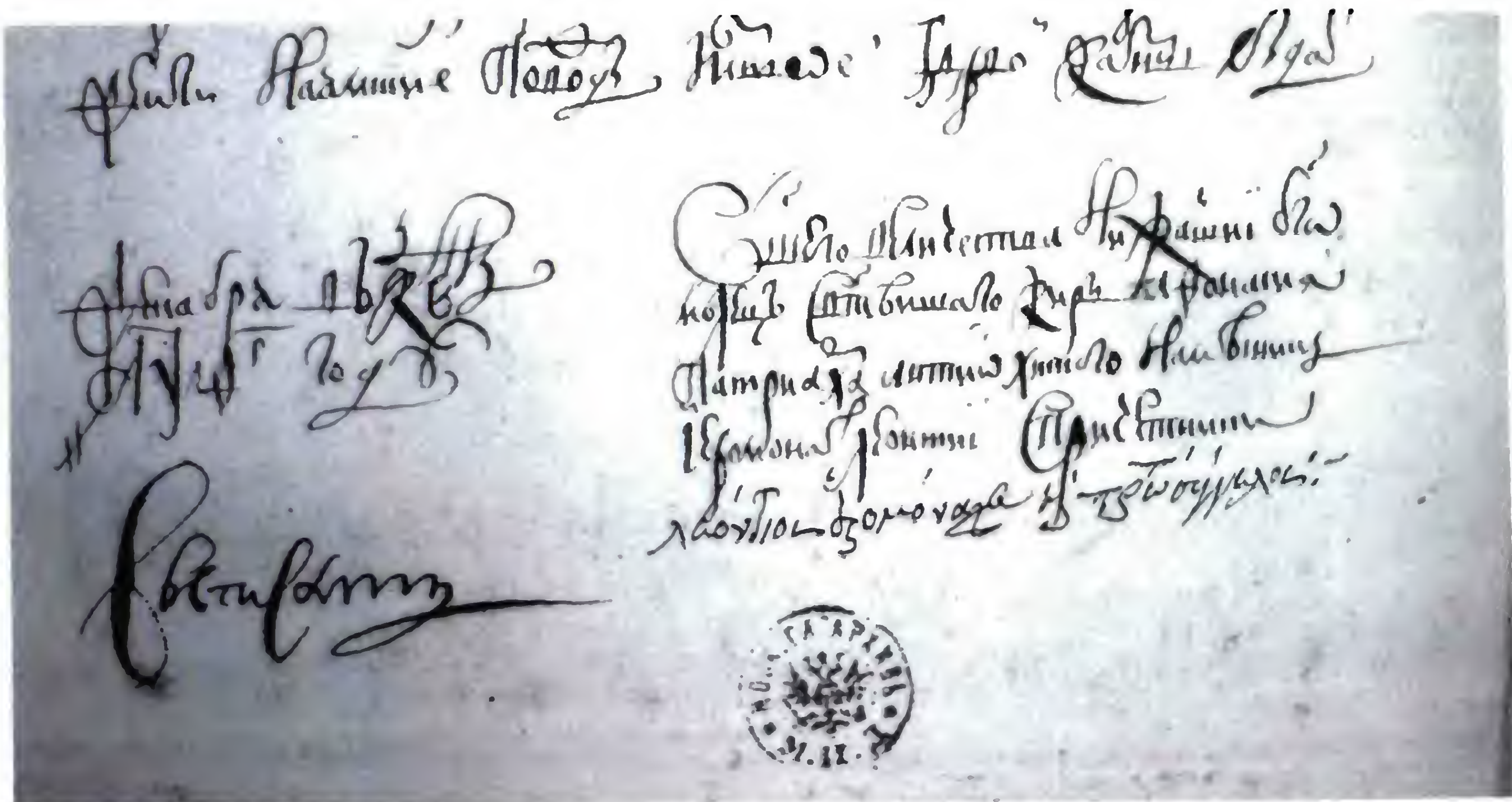
3. RGADA, f. 52-1, n° 25 (1707), fol. 1v. Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée au tsar Pierre Ier. Empreinte d'un sceau.

† Τῷ θεοστεφεῖ βασιλεῖ καὶ αὐτοκράτορι
ὁλοψύχως ἐπευχόμεθα :-

Γράμματα ἡμέτερα μετ' ὀλίγον εἰς τὴν σὴν εὐκλεΐαν. καὶ
ἐν Χριστῷ ἀσπασμόν, κομίζονται πρὸς αὐτήν, καὶ ἐξαιτοῦντα
ἀγαθοποιῆται καὶ τὸ ὄνομα ἡμῶν καὶ ἡ δέησις; ἐν
τῷ παρόντι τοῦτο σαφηνίζω ἐγκαρδίως, ὡς εὔχομαι
ἀεὶ ὑπερμαχεῖν εἰς ὅσα εἶναι συμφέροντα τῆς σῆς βα-
σιλεία. ὁμοῦ καὶ ὅλῃ ψυχῇ βοηθεῖν ἐθέλω καὶ τῷ καὶ τῷ
αὐτῆς πρέσβει εἰς ἅπασαν αὐτῶν ἐπιθυμίαν χρείαν
ἐν παντὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ. τί δὲ ἔτι ἀποσιωπῶ·
βασιλεία ἐπευχόμεθα, καὶ αὖθις ἀναπέμπομεν εὐχὴν
εὐκλεΐαν ἀσπασμὸν καὶ μακρόβιον εἰς αἰῶνας ἀμήν :-

† ὁ ὑμέτερος ἐν Χριστῷ αὐτῆς εὐχέτης :-

4. RGADA, f. 52-1, n° 25 (1707), fol. 1r. Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée au tsar Pierre I[er]. Autographe.



5. RGADA, f. 52-1, nº 12 (1709), fol. 13r. Signature du protosyncelle d'Antioche, Léontios le Chypriote.

6. RGADA, f.52-1, nº 13 (1714), fol. 1v : signature autographe du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās sur une lettre adressée au tsar PierreIer ; fol. 2r : traduction russe de la lettre.

N° 1. *Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée au tsar Pierre Ier*
[γράμμα] *décembre 1706, indiction 15*

Le texte: — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 719, fol. 1r.
Lieu: [Constantinople ?]
Papier, fol. 1 : 446 × 615 mm, l. 1-54 (ligne 54: signature autographe du patriarche d'Antioche Athanase IV écrite à l'encre marron). Encre noire pour le texte et pour les décorations des initiaux *T* (l. 2) et *E* (l. 10).
Filigrane: « trois croissants » avec une lettre S, contremarque « trèfle » à deux feuilles avec les lettres PA. Type de filigrane: A. Velkov, St. Andreev, *Filigranes dans les documents Ottomans. I. Trois croissants*, Sofia, 1983, n° 535 (1718), type de contremarque: n° 626A (1727). Lunes de taille proche: n° 341 (1692).
Une empreinte de cachet (diamètre 66 mm) en haut du document, dans le coin gauche de la page portant l'effigie du saint Apôtre Pierre, inscription: ΑΠ(όστολος) ΠΕ(τρος), αχπζ [l'année 1687], une inscription circulaire dans le cercle extérieur: + ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΕΛΕΩ Θ(εο)Υ Π(ατ)ΡΙΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΗΣ Θ(εο)ΥΠΟΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ; inscription circulaire dans le cercle intérieur en caractères arabes: Aṭanāsiyūs bi-raḥmat Allāh Ta'ālā al-Baṭriyark al-Anṭākī wa-sā'ir al-Mašriq[32].
Bonne conservation.
Inédit.
Bibliographie: V. Tchentsova, « Le patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās et Moscou: à la recherche de subventions pour l'imprimerie arabe d'Alep », in *III Symposium International « Le livre. La Roumanie. L'Europe ». 20-24 septembre 2010*, Bucarest, 2010, p. 26-28 (résumé).
Analyse: Élu vingt ans auparavant au trône patriarcal d'Antioche, Athanase Dabbās avait dû abandonner sa chaire en raison des difficultés auxquelles il s'était trouvé confronté. Il eut pour successeur Cyrille, lui-même se retirant dans l'éparchie de Béroé de Syrie, c'est-à-dire Alep. Les Chrétiens y vivaient dans une profonde misère tant matérielle que morale, étant privés des outils indispensables à leur développement spirituel, les livres ecclésiastiques nécessaires à la prière et à la lecture. Dans l'espoir de porter remède à cette situation, le patriarche se rendit, six ans plus tôt, en Hongrovalachie auprès du prince Constantin Brâncoveanu. Celui-ci finança la publication de deux livres bilingues, en grec et arabe, la Liturgie et le Livre d'heures. De retour en Syrie, le patriarche distribua gratuitement ces livres et édita, grâce à une imprimerie nouvellement fondée à Alep, le Psautier en arabe. Un exemplaire de l'ouvrage destiné au tsar Pierre Ier accompagnait la lettre. Les fonds s'avéraient toutefois insuffisants pour publier l'ensemble des livres indispensables à l'Église. Le patriarche avait requis de l'ambassadeur russe Pierre Tolstoï qu'il cautionne l'envoi en Russie du protosyncelle Léontios, chargé d'obtenir du tsar les aumônes nécessaires à la poursuite des projets typographiques. Athanase espère que son représentant recevra les subsides indispensables à l'imprimerie dont les chrétiens ont tant besoin. Il invoque ardemment Dieu, la sainte Vierge et l'apôtre Pierre au bénéfice

[32] Je remercie D. A. Morozov pour l'aide apporté à la lecture de l'inscription arabe.

du tsar, dont le soutien à l'imprimerie ferait un second didascale de la foi chrétienne auprès des Arabes, successeur naturel de l'apôtre, son homonyme.

||[1] Τῷ εὐσεβεστάτῳ, γαληνοτάτῳ, θεοστέπτῳ, κραταιοτάτῳ ἐλέῳ Θ(εο)ῦ μεγάλῳ αὐθέντῃ ἐν Χ(ριστ)ῷ βασιλεῖ καὶ μεγάλῳ κνέζῃ Πέτρῳ Ἀλεξιοβίτζῃ, ||[2] πάσης Μεγάλης, Μικρᾶς τε καὶ Λευκῆς Ῥωσί(ας) αὐτοκράτορι, πολλῶν τε ἄλλων αὐθεντειῶν καὶ γαιῶν ἀνατολικῶν τε κ(αὶ) δυτικῶν ||[3] καὶ παν/τ(ῶν)/ τῶν βορεί(ων) μερῶν π(ατ)ρικῷ καὶ προπατορικῷ κληρονόμῳ καὶ διαδόχῳ γνησείῳ, τοπάρχῃ τε κ(αὶ) κυριάρχῃ κ(αὶ) ἐξουσιαστῇ, ||[4] κατὰ πν(εύμ)α τὸ ἅγιον ἀγαπητῷ καὶ περηποθήτῳ υἱῷ τῆς ἡμῶν μετριότητος, χάριν, ἔλεος, εἰρήνην, βαθείαν ἀστασίαστον διαμον(ήν), ||[5] ἀκαταμάχητον κράτος, νίκας εὐδόξους καὶ τρόπαια κατὰ τῶν πολεμί(ων) ἐχθρῶν ἐκτενῶς καὶ ὁλοψύχως ἐπευχόμ/ε/θα παρὰ ||[6] τῆς ὁμοουσί(ου), ζωαρχικ(ῆς), τρισυποστά(του) καὶ ἑνιαί(ας) Θεότητος ἐπὶ τῇ ἀεισεβάστῳ καὶ θεοστέπτῳ βασιληκῇ καὶ ἁγίᾳ αὐτοῦ κορυφῇ, ||[7] παρὰ δὲ τοῦ ἁγίου, ἐνδόξου, θεομακαριστ(οῦ) καὶ κορυφαί(ου) τῶν ἀποστόλ(ων) Πέτρου, τοῦ πρώ(του) ἱεράρχου καὶ ἀρχιποίμενος τῆς ||[8] τῶν Ἀντιοχέων ἡμῶν ἁγιωτάτης καὶ π(ατ)ριαρχικῆς καθέδρας, βοήθειαν, ἁγιασμὸν καὶ ἐπίσκεψιν, ||[9] καὶ παρὰ τῆς ἡμ(ῶν) μετριότιτος εὐχήν, εὐλογίαν καὶ τὸν ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀσπασμόν.

|| [10] Εἰκοσαετία ἤδη παρῆλθε (κραταιότατέ μοι ἐν Χ(ριστ)ῷ βασιλεῦ) ἀφ' οὗ θείῳ ἐλέει κατηξώθημ(εν) προβηβασθῆναι ἐπὶ τὴν π(ατ)ριαρχικὴν περιωπὴν τοῦ τῶν Ἀντιοχ/έ/ων ἁγιω(τάτου) καὶ ἀποστολικ(οῦ) θρόνου καὶ τούτου ||[11] τὰς ἡνί(ας) οἰακοστροφεῖν, ἐφ' ἣν προστασίαν ἐπεκτεινόμεθα μάλα ὑγιῶς εὐδοκίᾳ τοῦ τὰ πάντα ἰθύνοντος πανσόφου Θ(εο)ῦ καὶ καθ' οὗ ἠδυνάμεθα τρόπον ἐφ' ἱκανοῖς ἐκυβερνούμεθα χρόν/οις/. ||[12] Ἀλλ' ἐπειδὴ κρήμασιν ἀρρήτοις Θ(εο)ῦ τὰ καθ' ἡμᾶς ἀραβικὰ καὶ ἀνατολικὰ μέρη τηνάλλως φέρονται καὶ δυσχερῶς κ' ἀπὸ τὸ δυσχερέστερον ἄγονται διὰ τὴν τοῖς πᾶσι κατάδηλον ἀνωμαλίαν ||[13] τοῦ κ(αι)ροῦ, καὶ διάτο τοὺς πιστοὺς πάνυ σμικρηνθῆναι παρ' ἡμῖν ταλεπωρουμ(έν)/ους/ τε καὶ τὰ δεινὰ πάσχοντας καὶ δυστυχοῦνται κ(αὶ) ζημιομένους. Ἐνθέντοι ὁ ἁγιώτατος καὶ π(ατ)ριαρχικὸς ||[14] θρόνος Ἀντιοχεί(ας) σὺν πάσῃ τῇ ἀπ' αὐτοῦ διοικήσει πολλὴν ἔχει τὴν ἔνδειαν κ(αὶ) τὴν πτωχείαν, ἡμεῖς δὲ ἡτονήσαμ(εν) ἀντιστρατευόμ(εν)/οι/ ταῖς συνεχέσι συμφοραῖς καὶ ἀλλεπαλλήλοις περι||[15]στάσεσι, τὴν δ' ἡσυχί(αν) ἀσπασάμ(εν)/οι/, τὴν τοῦ ἁγιω(τάτου) θρόν(ου) προστασί(αν) παρῃτησάμεθα. Καὶ ἀνθ' ἡμῶν ἄλλος ταύτην διεδέλθη ὁ μακαριώτατος φημὶ καὶ ἁγιώτατος συναδελφὸς ἡμῶν κύριος Κύριλλος, ||[16] ὁ ἐν Χ(ριστ)ῷ θερμότατος συνευχέτης τῆς κραταιοτάτης καὶ θεοστέπτου σ(ου) ἁγί(ας) βασιλεί(ας), ὃς καὶ φιλοτιμί(ας) λόγῳ παρέσχετο ἡμῖν ἀναπαύσεως καὶ ζωαρκεί(ας) χάριν τὴν ἐπαρχίαν τῆς μ(ητ)ροπό/λ(εως)/ Βερρόιας ||[17] τῆς Συρί(ας), τῆς λεγομ(έν)/ης/ ἤδη Χαλέπιον. Εὖθα διὰ τὸ σπάνι(ου)ς εἶναι τ(οὺ)ς εὐσεβεῖς, ὡς εἴρη(ται), διήγομ(εν) παρ' αὐτοῖς οὐκ αὐτάρκως μ(έν), ἀλλ' οὖν ἡσύχως καὶ εὐχαρίστως, ὅτι κ' ᾀυτοὶ οὐ μόνον ||[18] κατὰ τὰς σωματικὰς χρείας λίαν ἐνδεῶς ἔχουσι καὶ σκληραγωγίᾳ εὐζῶσιν, ἀλλὰ καὶ ἡ κ(ατὰ) πν(εύμ)α διοίκησις αὐτῶν ἀπολείπεται, ὑστερούν(ται) γὰρ τῶν

ἐκκλησιαστικ(ῶν) βιβλίων τῶν ||19 εἰς προσευχὴν καὶ ἀνάγνωσιν ἀναγκαί(ων) κατὰ τὰς διατεταγμ(έν)/ας/ τοῦ τύπου ἀκολουθί(ας). Καὶ οὐχ ἡ ἐπαρχία μόνη αὕτη τοῦ Χαλεπίου, ἀλλὰ κ(αὶ) πᾶσα ἡ κατὰ τὴν Ἀραβίαν διοίκησις, καθ' ἣν μό||20νοις τοῖς ἀραβικοῖς χρῶνται βιβλίοις κ(αὶ) τούτοις χειρογράφοις πρόπαλαι γεγραφεῖσι καὶ ἤδη διαφθαρεῖσι καὶ διὰ τὸ πολυχρόνιον διεῤῥαγόσι. Καὶ διὰ τοῦτο τοὺς καθ' ἡμᾶς Ἄραβας χριστιανοὺς ||21 ἐνδεεῖς εἶναι κ(αὶ) μὴ αὐτάρκως διάγειν περὶ τὴν βιοτικὴν κυβέρνησιν καὶ ζωάρκειαν, οὐδὲ κ(αὶ) τῶν τῆς μαθητεύσεως χρειωδῶν εὐπορούν(ται) περὶ τὰ ἴδια τέκνα· οἱ μ(ὲν) γραφεῖς εἰσὶ σπάνιοι κ(αὶ) ||22 καλλιγραφί(ας) ἀπεχόμ(εν)/οι/ κ(αὶ) εἴπου τι τοιοῦτος εὑρεθῇ λίαν τὴν τοῦ γράμματος ἀκριβολογεῖται τιμήν.

Ἡμεῖς μ(ὲν) οὖν τούτοις συναλγοῦντες κ(αὶ) συλλυπούμ(εν)/οι/ Θ(εὸ)ν ἐπεκαλεσάμεθα κ(αὶ) τὴν τοῦ ἀναγκαιοτάτου ||23 κ(αὶ) σ(ωτη)ριώδους τούτου ἔργου εὑρεῖν ἐμελετήσαμ(εν) θεραπείαν, ἐξήλθομ(εν) δὴ ἐκείθεν πρὸ ἓξ ἤδη χρόνων, κ(αὶ) τὴν Οὐγκροβλαχί(αν) κατελαβόντες πρὸς τὴν ἀντίληψιν αὐτοσωμάτως κατεφύγομεν ||24 τοῦ ἐκλαμπρό/τ(ατου)/ ἡγεμόνος Ἰω(άννου) Κωνσταντίνου Μπασαράμπα βοεβόνδα κ(αὶ) τούτῳ τὴν τῶν βιβλίων χρείαν ἐξηγγείλαμ(εν). Ὃς κ(αὶ) σπλαγχνισθεὶς ζήλῳ τε κινηθεὶς θείῳ ἰδίοις ἀναλώμασι δύο βιβλία κατ||25έθετο εἰς τυπογραφί(αν)· τὴν τὲ ἱερὰν Λειτουργί(αν) κ(αὶ) τὸ Ὡρολόγιον κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους, ἑλληνιστὶ δηλαδὴ καὶ ἀραβιστί. Ἅτινα ἡμεῖς παραλαβόντες, ὑπεστρέψαμ(εν) εἰς τὰ ἴδια, καὶ ταῦτα δωραιὰν ||26 διενείμαμ(εν) ἐπὶ πάσαν τὴν τῆς Ἀραβίας γῆν τοῖς Ἄραψιν ἱερεῦσι τὰς Λειτουργί(ας), τὰ δ' Ὡρολόγια αὐτοῖς καὶ τοῖς εἰδόσι γράμματα λαϊκοῖς πτωχοῖς μ(έν), ἀλλ' ὀρθοδόξοις, πάνυ θερμῶς τὸν Θεὸν ||27 μεγαλύνουσι καὶ θερμῶς ἐξηγουμ(έν)/οι/ τῷ εὐεργέτι τὰ εὐχαριστήρια. Ἀλλὰ τὴν προξενηθείσαν ἑαυτοῖς διὰ τῶν δύο βιβλί(ων) ψυχοσ(ωτη)ρίου κατιδόντες ὠφέλειαν (εἰ καὶ ἀνίσχυρος ὄντες ταῖς δαπάναις), ||28 πολυμόχθως τυπογραφί(αν) ἀραβικήν κατ' αὐτὴν τὴν Ἀραβίαν κατεστήσαμ(εν) καὶ τὸ Ψαλτήριον ἀραβιστὶ ὡς ἀναγκαιότ(ερ)ον ἡμεῖς ἐτυπώσαμ(εν) κ(αὶ) τοῦτο πᾶσιν ἐφιλοδωρησάμ(ε)θα. Πάλιν εὐχαρίστως ||29 δεξαμένοις (ὧν βιβλίων καὶ τῆς τυπογραφί(ας) εἰς ἔνδειξιν ταπεινοφρόνως ἓν προσφέρεται μετ' εὐχῆς τῇ ἀεισεβάστῳ σου βασιλικῇ μεγαλειότητι) ἀλλὰ τῆς τυπογραφί(ας) ἤδη ἐκεῖ κατασταθείσης ||30 πολλαῖς ταῖς δαπάναις ἵνα καὶ τὸ καλὸν καλῶς καὶ ὁλοκλήρως γένηται ἀνάγκη τῷ τύπῳ δοθῆναι καὶ τὰ τῇ ἐκκλησιαστικῇ[33] ἀκολουθίᾳ ἀναγκαία βιβλία· ἱερὸν, δηλαδή, ||31 Εὐαγγέλιον, Ἀπόστολος, Εὐχολόγιον, Παρα[κ]λητική, Ἀνθολόγιον, Τριώδιον, Πεντικοστάριον καὶ Τυπικὸν καὶ τοῦτο πασίδηλον ἀποδείξεως ἄνευ ὅτι πολλῆς κ(αὶ) μεγάλης δαπάνης ||32 χρήζει τὸ ἐπιχείρημα, ἀλλὰ σ(ωτη)ριῶδες καὶ ἐπωφελὲς ἡμεῖς δέ, πτωχοὶ πάντες καὶ ἄποροι.

Διὰ τοῦτο ἡμεῖς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ πά/λ(ιν)/ ἤδη κατελάβομ(εν) καὶ θεοφιλοὺς ἄνα||33κτος θεοφιλὴν πρέσβυν ἀπολαύσαμ(εν), τὸν Πέτρον Ἀνδρεο-

[33] Corrigée de: ἐκλλησιαστικῇ.

βίτζην, ἄνδρα δυνατώτατον φροντιστὴν κ(αὶ) ἐπιμελέστατον εἰς πάντα τὰ αὐτῷ δέοντα, οὐ μόνον τοῖς εὐσεβέσι χριστι||34ανοῖς ἔπαινος, ἀλλὰ κ(αὶ) αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ βασιλείᾳ δόξα καὶ καύχημα, κ(αὶ) γὰρ οἱ ἐναντίοι αὐτὸν θαυμάζουσι. Συχνάς παρ' αὐτῷ τὰς διατριβὰς ἐπιτελέσαντες, καὶ ὅση δύναμις ||35 λόγῳ, ἔργῳ, δυνάμιν καὶ ἐνεργείᾳ εἰς κατακαθήκοντα οὐκ ἀπελείπαμ(εν), οὕτινος καλοκαγαθεία καὶ εὐσεβέστατη διάθεσις μέσον γέγονεν, καὶ τῆς εὐσεβεστάτης καὶ κραταιοτάτης ||36 μετοχῆς καὶ χρησταῖς ταῖς ἐλπίσι, τὸν ἐπιφέροντα τὸ παρὸν ὁσιώτατον ἡμέτερον πρωτοσύγγελον ἐν ἱερομονάχοις κὺρ Λεόντιον πέμπομ(εν) πρὸς τὸ ἀήττητον κράτος τῆς εὐσεβεστά/της/ σου ||37 ἁγίας βασιλεί(ας). Σταθηρὰν πεποίθησιν ἔχοντες ὅτι μέτοχοι γενησόμεθα κ(αὶ) ἡμεῖς τῶν βασιλοπρεπῶν κ(αὶ) χριστομιμήτων σ(ου) δωρεῶν, ὧν πλ(ου)σίως ἀπήλαυσαν κ(αὶ) ἀέννάως ἀπολαύουσιν οἱ τῇ ||38 φιλάν(θρωπ)ῳ κ(αὶ) ἀκαταμαχήτῳ σκέπῃ καταφεύγοντες σοῦ, τοῦ ἀειαυγούστου καὶ τροπαιοφόρ(ου) ἐν Χ(ριστ)ῷ ἄνακτος, κλέος γὰρ σὺ ἁπάντ(ων) τῶν ὀρθοδόξων καὶ καύχημα, κ(αὶ) τῆς οἰκουμέν/ης/ ἀκαταγώνιστος, ||39 εὐσεβεί(ας) ἐλπὶς καὶ θάῤῥος ἀπροσμάχητον, τῆς δὲ καθολικῆς καὶ ἀποστολικ(ῆς) ἐκκλησί(ας) στύλος καὶ ἑδραίωμα κ(αὶ) ὑπερασπιστῆς, τῶν ἀπόρ(ων) παραμύθιον, τῶν εὐδεῶν κυβερνήτης, ||40 τῶν πεπιεσμ(έν)/ων/ ἐπικουρία, αἰχμαλω/τ(ῶν)/ ῥύστης, καταπον(ου)μ(έν)/ων/ ἀντιστηριγμός, ἐκκλησιῶν ἱερῶν δόμησις, σεβασμί(ων) μον(ῶν) χειραγωγός, ἀρχιερεῶν εὐεργέτης, ἐπαρχιῶν σύστασις, π(ατ)ρι||41αρχῶν ἀντίληψις, θρόν(ων) ἁγιωτάτων καλλωπισμ(ός), τοῖς πᾶσι πανταχοῦ προφθάν(ων) ἐπιεικέστατα. Ἐλπίζοντες τοίνυν καὶ ἡμεῖς, οἱ ταπεινοὶ ἐπι σέ, μὴ καταισχυνθείημεν ||42 πρόφθασον, ὦ χριστομίμητα, κ(αὶ) εἰς τὴν βοήθειαν ἡμῶν, τῶν θερμοτάτων σ(ου) εὐχετῶν, ἀντιλαβοῦ κ(αὶ) τῶν καταδεδουλομ(έν)/ων/ εὐσεβῶν χριστιανῶν Ἀράβων, τῶν ὑπὲρ τῆς καλῆς καὶ ὀρθοδόξου ὁμο||43λογίας τοῦ γλυκυτάτου ὀνόματος τοῦ Σ(ωτή)ρ(ο)ς ἡμ(ῶν) Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ πολλὰ πάσχοντ(ων) κ(αὶ) ὑβριζομέν(ων) καὶ μαστιζομέν(ων) καὶ ἀδικουμέν(ων) καὶ καταφ/ρ/ονουμ(έν)/ων/ ἐν τῇ ὠμοτάτῃ ἀκρότητι τῶν ἐχθρῶν σ(ταυ)ροῦ τοῦ δεσποτικοῦ. Γεν(οῦ) αὐτοῖς ||44 χειραγωγὸς ἰσαπόστολος κ(αὶ) δευτέρα πέτρα τῆς πίστεως κατὰ τὸν ὁμώνυμόν σοι θεσπέσιον Πέτρον τὸν πρωτοκορυφαῖον ἀπόστολον, τὸν πρώτως τοὺς ἀντισχείς ἀγκίστρῳ του κηρύγματος ζωγρήσαντα ||45 καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστην θεσπίσαντα. Χάρισαι αὐτοῖς καὶ ἡμῖν τὴν φιλοτιμίαν τῆς τυπογραφί(ας) τῶν ἀναγκαί(ων) βιβλί(ων) εἰς δοξολογί(αν) Θ(εο)ῦ τοῦ ἐπου(ρα)νίου κ(αὶ) εἰς ψυχικὴν ὠφέλειαν τοσούτων χριστιαν(ῶν) ||46 Ἀράβων, ὡς ἄλλα εὐαγγελικὰ κ(αὶ) ἀποστολικὰ κηρύγματα ἐν τῷ κόλπῳ τῆς θεομάχ(ου) Ἀραβίας, λάμψον ὡς λαμπρότατος ἥλιος ταῖς τῆς οἰκτιρμοσύνης σ(ου) ἀκτίσιν ἐν τῇ ζοφερῳτάτῃ ||47 σκοτομένῃ τῆς Ἀντιχρίστ(ου) ἀπάτης, καὶ στήριξον ἡμᾶς διὰ τῆς πλουσιοπαρόχου σ(ου) ἁγίας δεξιᾶς. Ναί, δεομεθά σ(ου), ὑψίθρονε καὶ ποικιλόδωρε σκηπτοῦχε, δέξαι εὐμενῶς τοῦτον ||48 τὸν παρ' ἡμῶν πεμπόμ(εν)-(ον) πρόσωπον ἐπιφέροντα τῆς ἡμ(ῶν) μετριό/τ(ητ)ος/, δεῖξον κ(αὶ) εἰς ἡμᾶς τὰ ἐλέη σ(ου), δὸς κ(αὶ) ἐπίταγμα τοῖς τῷ βασιλικῷ σ(ου) κράτει προσεδρεύουσι, μεγαλοπρεπεστά/τοις/ ||49 κνέζαις κ(αὶ) ἄρχου/σι/, τ(οῦ) οἰκτηρῆσαι κ(αὶ) αὐτοὺς

ἡμᾶς κ(αὶ) βοηθεῖσαι ἐπὶ τὴν ἀναγκαῖαν ἡμῶν χρείαν, ὅπως εὕρωμ(εν) χάριν εἰς τὴν εὔκαιρον ταύτην ὥραν διὰ τὸν Κ(ύριο)ν, σ(ωτή)ρα κ(αὶ) λυ||[50]τρωτὴν καὶ εὐεργέτην τ(οῦ) σύμπαντος κόσμου. Ἐμαυτοὺς δὲ κ(αὶ) τοὺς περὶ ἡμᾶς ὑπισχνούμενοι παριστῶμ(εν) ταπεινοὺς ἀλλεκτενεὶς κ(αὶ) ὁμοφόν(ου)ς θερμοὺς παρακλήτορας πρὸς ||[51] τὴν παναγίαν κ(αὶ) ὁμο(ού)σιον Τριάδα τοῦ δωρηθῆναι τῇ θεοστέπτῳ κ(αὶ) κραταιοτάτῃ σ(ου) ἁγίᾳ βασιλείᾳ κράτος κ(αὶ) νίκας καὶ τρώπαια ἐν στηριγμῷ καὶ ἑδραιότιτι ||[52] τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν πίστεως, ἀντίληψείτε καὶ παντελεὶ ἐλευθερίᾳ τῶν ὑπὸ δουλείαν εὐσεβῶν χριστιανῶν διὰ πρεσβειῶν τῆς ὑπερευλογημ(έν)/ης/ δεσποίνης ἡμῶν ||[53] Θ(εοτό)κου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τ(οῦ) ἁγί(ου), εὐδόξου, θεομακαρίστ(ου) καὶ κορυφαί(ου) τῶν ἀποστόλ(ων) Πέτρου κ(αὶ) παν/τ(ῶν)/ τῶν ἁγί(ων). Ἀμήν.

,αψς-[ῳ], ἐν μηνῒ δεκεμβρίῳ, ἰν(δικτίον)ος ιε-[ης].

||[54] Τῆς σῆς εὐσεβεστάτης (καὶ) ἁγί(ας) βασιλεί(ας) εὐχέ/τ(ης)/ πρὸς Θ(εὸ)ν ταπειν(ὸς) κ(αὶ) θερμότατ(ος) Ἀθανάσι(ος), π(ατ)ριάρ/χ(ης)/ πρώ/(ην)/ Ἀντιοχεί(ας).

Traduction:

L. 1-9: Au très pieux, très serein, très puissant par la grâce de Dieu grand souverain en Christ et grand prince Pierre Alexiovič, couronné par Dieu, autocrate de toutes les Russies, la Grande, la Petite et la Blanche, et de nombreux autres États et terres orientales et occidentales, ainsi que de toutes les Terres du Nord, véritable héritier et successeur par ses pères et grands-pères, gouverneur, seigneur et suzerain, au fils aimé et favori dans l'Esprit Saint de notre modestie, [nous souhaitons] que bonté, grâce et paix de Dieu Tout-puissant, longévité éternelle, paisible gouvernement, glorieuses victoires et triomphes contre les ennemis belliqueux, par l'intercession des vives prières [qu'adresse notre] âme tout entière au Dieu consubstantiel, vivifiant, unique en trois hypostases, [affluent] sur votre impérial et saint chef éternellement vénéré et couronné par Dieu, que le saint et glorieux bienheureux en Dieu et coryphée des apôtres Pierre, premier hiérarque et archipasteur de notre siège très saint et patriarcal d'Antioche, vous accorde aide et bénédiction et vous ait en sa sainte garde, [et] de même que [vous receviez] prière, bénédiction et baiser en Christ de notre modestie.

L. 10-13: Il y a déjà vingt ans, mon très puissant *basileus* en Christ, que par la grâce de Dieu nous avons reçu l'honneur d'être élevé au très saint haut trône patriarcal et apostolique d'Antioche et d'en tenir les rênes, en devenant le guide selon le bon dessein de Dieu qui préside à toute chose en toute sagesse, recevant [de lui] la force de gouverner bon nombre d'années. Mais ensuite en raison des indescriptibles péchés [commis] contre Dieu, toutes nos provinces arabes et orientales ont été emportées dans une spirale de maux sans cesse pires et entraînées dans les dérèglements des temps

et, pour cette raison, la situation des fidèles se détériore chez nous: ils souffrent, éprouvent des atrocités, subissent malheurs et pénuries.

L. 13-19: Pour cette raison, le très saint trône patriarcal d'Antioche et tout son diocèse faisant l'expérience de bien des privations et de la pauvreté, nous, épuisé par la lutte contre des malheurs continuels et les vicissitudes incessantes, avons délaissé la prééminence du très saint trône, en embrassant la tranquillité. Et à notre place, l'a assumé, donc, notre très bienheureux et très saint frère, *kyr* Cyrille — qui prie ardemment avec nous le Christ en faveur de ta très puissante et sainte royauté couronnée par Dieu —, lequel nous a dévolu l'honneur du diocèse de la métropole de Béroé de Syrie, dite actuellement Alep, pour notre repos et subsistance. Là-bas, en raison du petit nombre des fidèles, comme il a été dit, nous menions chez eux une vie tranquille et agréable, mais non prospère, car ils [font l'expérience] de difficultés pour leur subsistance et vivent dans une très grande pénurie, non seulement en ce qui concerne les besoins corporels, mais également pour réguler leur vie spirituelle à cause de l'insuffisance des livres ecclésiastiques nécessaires aux prières et lectures conformes aux prescriptions liturgiques.

L. 19-22: Et non seulement cette éparchie d'Alep, mais tous le diocèse d'Arabie manquent de livres en arabe et leurs manuscrits recopiés jadis sont dorénavant trop abimés et démembrés en raison de leur vétusté. De ce fait, les Arabes chrétiens de nos contrées sont tout à la fois privés et dépourvus tant de vivres et [moyens de] subsistance, que du nécessaire aux études de leurs propres enfants: les habiles scribes calligraphes sont rares et même lorsque l'un d'eux se peut trouver, le prix de l'écriture est trop élevé.

L. 22-25: Ainsi, nous, [pris de] compassion et commisération pour eux, ayant supplié Dieu et réfléchi à la façon de trouver un remède [propre à sauver] cette tâche si nécessaire et salvifique, sommes partis de là-bas il y déjà six ans pour nous rendre en Hongrovalachie dans le but de nous dédier personnellement à la recherche de secours auprès du très illustre prince Jean Constantin Basarabe, voïvode, et lui avons exposé ce besoin en livres. Celui-ci, mu par la compassion et la ferveur sacrée, finança de ses propres moyens les dépenses d'impression de deux livres, la sainte Liturgie et le Livre d'heures, en deux langues, à savoir le grec et l'arabe.

L. 25-28: Nous, les ayant reçus, sommes revenus chez nous et les avons distribués dans toute la terre d'Arabie, [les exemplaires de la sainte] Liturgie aux prêtres arabes et les Livres d'heures à ceux-ci et aux laïcs lettrés et orthodoxes bien que pauvres, glorifiant Dieu plus ardemment encore et remerciant ardemment le bienfaiteur. Vu l'évident profit de ces livres pour leur salut spirituel, et en dépit de dépenses insupportables, réalisant de grands efforts, nous avons fondé dans ce pays d'Arabie une imprimerie

arabe et nous avons imprimé un Psautier en arabe, en tant que celui-ci est le [livre le] plus nécessaire, et tout ceci nous a été offert par la bienfaisance.

L. 28-32: Nous avons reçu ceci aussi avec reconnaissance (et à l'appui de nos dires, nous offrons humblement avec une prière à votre toujours honorable royale majesté un exemplaire des livres issus de l'imprimerie), mais l'installation d'une imprimerie dans ces contrées demande beaucoup d'investissement, car faire le bien nettement et intégralement nécessite d'éditer aussi les livres indispensables au service religieux — à savoir Saint Évangile, Apostolos, Euchologion, Paraklètikè, Anthologion, Triodion, Pentekostarion et Typikon — et nul n'est besoin de démontrer preuve à l'appui que cette entreprise requiert de grandes dépenses, mais qu'elle est salvifique et utile pour nous tous, pauvres et nécessiteux.

L. 32-41: Pour cette raison, nous sommes venus de nouveau à Constantinople et nous avons eu le plaisir de voir l'ambassadeur aimé de Dieu du souverain aimé de Dieu, Petr Andreevič, homme très fort par l'intelligence et extrêmement scrupuleux en tout ce qui lui est confié, non seulement un ornement pour les pieux Chrétiens, mais la gloire et l'éloge même pour la sainte royauté, les ennemis concourant à cette admiration. Nous conversions fréquemment avec lui et, dans la mesure de nos forces, nous exposions ce qu'il convenait de faire, mettant en jeu paroles, actes, force et énergie. Il a trouvé un moyen d'atteindre un excellent et pieux arrangement, accordant sa puissante et pieuse recommandation, source de réels espoirs, à notre très bienheureux protosyncelle, le hiéromoine *kyr* Léontios, que nous envoyons porteur de la présente [lettre] vers l'État éternel de votre très pieuse et sainte royauté. Ayant la ferme assurance que nous pouvons aussi aspirer à partager tes dons royaux et inspirés par l'exemple du Christ, lesquels ont profité pleinement et profitent constamment à ceux qui ont recours à ta charitable et invincible protection, souverain en Christ éternellement auguste et triomphant, gloire et louange de tous les Orthodoxes, invincible dans l'univers, espoir de la piété et [exemple de] courage irrésistible, pilier, support et champion de l'Église œcuménique et apostolique, consolation des miséreux, guide des doux, secours pour les oppressés, sauveteur des captifs, soutien des asservis, fondateur des saintes églises, guide des monastères sacrés, évergète des hiérarques ecclésiastiques, soutien des diocèses, protecteur des patriarches, restaurateur des très saints trônes, anticipant partout avec générosité les besoins de tous.

L. 41-45: Ainsi, nous, de même, humble devant toi, espérons que toi, ô imitateur du Christ, tu ne te retiendras pas de venir à notre secours, nous qui sommes ardemment en prière pour toi, [mais que tu] aideras également les pieux chrétiens arabes asservis qui, pour vouloir de façon propre et conformément à l'orthodoxie confesser le doux nom de notre Sauveur

Jésus Christ, souffrent tellement et sont maltraités, battus, lésés, méprisés par les ennemis de la croix du Seigneur dans leurs extrême brutalité. Deviens pour eux un gardien égal aux apôtres et une seconde pierre de la foi à l'image de ton homonyme divin, Pierre, le premier coryphée des apôtres, qui les amena [à la foi] vivifiante par l'hameçon de ses sermons et annonça la foi en Christ.

L. 45-50: Offre-leur et offre-nous le bienfait d'une impression des livres nécessaires à glorifier le Dieu des cieux et au bien-être spirituel de tant de chrétiens arabes, et [cette action] égalera les autres prédications évangéliques et apostoliques au sein de l'Arabie ennemie de Dieu. Brille pareil au plus lumineux soleil pour que les rayons de ta miséricorde pénètrent les ténèbres les plus obscures des mensonges de l'Antéchrist. Fortifie-nous avec ta sainte dextre généreuse. Oui, nous te prions, toi qui es assis sur le haut trône, brandissant le sceptre avec magnanimité, reçois généreusement notre présent envoyé qui vient de la part de notre modestie, témoigne-nous également de tes grâces, donne ordre aux gouvernants de ton État impérial, aux majestueux princes et archontes, pour qu'eux aussi se montrent miséricordieux envers nous et viennent à notre aide dans le besoin pour que, en une heure faste, nous puissions trouver grâce dans le Seigneur, sauveur, protecteur et bienfaiteur du monde entier.

L. 50-53: Nous et ceux qui nous entourent adressons humblement de fortes, unanimes et ardentes prières à la très sainte et consubstantielle Trinité, pour que ta puissante et sainte royauté couronnée par Dieu reçoive pouvoir, victoire et triomphes pour renforcer et consolider notre foi orthodoxe, pour le secours et la pleine liberté des pieux chrétiens subjugués, par l'intercession de la très-bénie Notre Dame la Théotokos et toujours vierge Marie, du saint, glorieux, bienheureux Pierre, coryphée des apôtres, et de tous les saints. Amen.

L. 53-54: 1706, au mois de décembre, indiction 15.

Athanase, ex-patriarche d'Antioche, qui prie humblement et ardemment Dieu pour ta pieuse et sainte royauté.

N° 2. *Lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée au tsar Pierre Ier.*

[février 1707]

[γράμμα]

Le texte: — Original. RGADA, f. 52-1 n° 25 (11.02.1707), fol. 1r. Traduction russe: Ibid., fol. 2r-2v.

Lieu: [Constantinople]

Papier, fol. 1, 3: 339 × 222 mm, fol. 1r: l. 1-13. Encre noire. — Au *verso* (fol. 3v): l'adresse codée au dos (l. 1-3, encre noire) a été probablement rédigée à l'ambas-

sade russe, car le type d'écriture ressemble à celle visible sur des lettres chiffrées du patriarche Dosithée de Jérusalem, envoyées par l'intermédiaire du comte Pierre Tolstoï (cf., par exemple, RGADA, f. 52-2, n° 636). Une note en russe, lignes 1-3, écrite par une main du XVIII[e] siècle à l'encre noire, traite de l'arrivée du document le 28 mars 1707 et de sa traduction: « Принято в 28-го марта 1707-го антиохийского патриарха Афанасия к великому государю письмо ». Puis, avec une encre différente: « Переведено ».

Filigrane: « une grappe de raisin » surmontée d'un cartouche contenant les initiales MN[cœur]HA coiffé d'une couronne fermée. Type de filigrane: E. Heawood, *Watermarks mainly of the 17th and 18th centuries*, Hilversum (Hollande), 1950, n° 1101; R. et Th. Gaudriault, *Filigranes et autres caractéristiques des papiers fabriqués en France aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Paris, s. d., n° 4246, 4288.

Autographe du patriarche d'Antioche Athanase IV.

Une empreinte de cachet octogonal en cire rouge (15x18 mm) sur le fol. 3v porte l'effigie du saint Apôtre Pierre, inscription: O ΑΓΙΟ(ς) ΠΕΤΡΟ(ς). Α(θανάσιο)Σ Α(ντιοχεία)Σ 1702.

Bonne conservation.

Inédit.

Analyse: Cette lettre autographe d'Athanase IV est envoyée pour affirmer la disponibilité du patriarche à soutenir toujours et en toutes choses les intérêts du tsar Pierre I[er] et à offrir toute l'aide possible à son ambassadeur et à lui-même.

//[1] + Τῷ εὐσεβεὶ βασιλεῖ καὶ αὐτοκράτορι //[2] ὁλοψυχῶς ἐπευχόμεθα.

//[3] + Γράμματα ἡμέτερα μετ['] ὀλίγον εἰς εὐχὴν, εὐλογίαν καὶ //[4] ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀσπασμὸν κομίζονται πρὸς αὐτὴν καὶ ἐξ ἐκείνων //[5] δηλοποιῆται καὶ τὸ ὄνομα ἡμῶν καὶ ἡ διοίκησις. Ἐν //[6] τῷ παρόντι τοῦτο σαφηνίζω ἰδιοχείρως ὡς ὑπόσχωμαι //[7] ἀεὶ ὑπερμαχὴν εἰς ὅσα εἶναι οἰκεία τῇ ἀηττήτω βα//[8]σιλεία, ὁμοῦ καὶ ὅλη ψυχῇ βοηθεῖν ἐθέλω καὶ τῷ καὶ τῷ //[9] αὐτῆς πρέσβεϊ εἰς ἅπασαν αὐτῷ πίπτουσαν χρείαν //[10] ἐν παντὶ καιρῷ καὶ χρόνω. Τῇ δὲ σῇ ἀεισεβαστῷ //[11] βασιλεία ἐπευχόμεθα καὶ αὖθις ἀναπέμποντες εὐχήν, //[12] εὐλογίαν, ἁγιασμὸν καὶ μακρόβιον εἰς ἐῶνας. Ἀμήν.

//[13] + ὁ ὑμέτερος ἐν Χ(ριστ)ῶ αὐτῆς εὐχέτης.

Traduction:

L. 1: Nous prions de toute notre âme pour le pieux *basileus* et autocrate.

L. 3-12: Nos lettres, [porteuses de nos] prière, bénédiction et baiser en Christ, vous arriveront dans peu du temps et énonceront notre nom ainsi que notre diocèse. Par cette [lettre] de ma propre main, j'avise que je promets de soutenir toujours et en toutes choses les intérêts de l'invincible souverain et que de toute mon âme je veux aider et lui-même et son ambassadeur face à toute nécessité à laquelle il devra faire face à chaque instant et en tous temps. Nous prions pour ta royauté éternellement vénérée, réitérant prière, bénédiction et [souhaits de] longévité dans les siècles. Amen.

L. 13: Celui qui prie pour toi en Christ.

N° 3. *Traduction d'un lettre du patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbās, adressée à Pietro Damuses.*

1713?

Le texte. — Traduction. ASCPF. Scritture riferite nei Congressi. Greci Melchiti, vol. 1, fol. 139r-140v. Original arabe perdu?

Inédit.

(Fol. 139r) || La gloria à Dio sempre

Atanasio misericordia dell'Eccelso Iddio Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente.

La gratia diuina e la benedittione celeste sopravenuta alla radunanza delli discepoli di Christo nel Cenacolo di Sion descenda e benedica l'anima et il corpo del nostro figlio spirituale benevolo et amico verace il R(everen)do Sig(nor)e Pietro. Id(dio) Sig(nore) benedica lui e tutta la sua casa con le benedittioni celesti e discacci da loro ogni male e tentatione terrena con l'intercessione della S(anti)s(si)ma Vergine, delli Santi Apostoli Pietro e Pauolo e di tutti li santi del Paradiso.

Vi facciamo sapere che la causa dello scriveryi questa lettera nasce dal gran desiderio di sentire la buona e prospera lettera di Vostra Signoria, e però ui facciamo sapere che habbiamo saputa la vostra buona fama, che si rende odorifera non solo nell'Occidente, ma anco qui nell'Oriente, la quale ci dà gran motiuo di rallegrarsi, mentre siete n(ost)ro figlio spirituale e nativo della nostra città, perciò ci conuiene ricordarci di voi nelle nostre orationi diurne e notturne, e quando ci accostiamo al sacrosanto altare, supplichiamo il grande Iddio, che accetti queste nostre orationi offerte à Lui per la uostra Persona.

Ancora vi facciamo sapere, che ci occorrono alcune cose necessarie per questo paese, che sono alcuni libri, poiche ben saperete, che la pouertà di questo paese circa li libri è assai grande, per il che habbiamo supplicato il R(everen)do Gabrielle Maronita, che dasse parte à lei di fare gratia di ritrovarci questi libri notati nell'acclusa carta per poterli poi stampare qui in nostra città.

In oltre procuri con il R(everend)o Padre di farci fondere quasi quarantamila lettere secondo questi esemplari, che ui capitano con d(ett)o Padre, perchè sappiamo per certo, che le lettere, che fanno appresso di loro, sono più sicure e di meno spesa.

Ancora l'abbiamo detto che ci proueda di un mortaio di porfido con suo pistello di grandezza mediocre, e cosi ancora di pigliarci altri instromenti necessarii; ma come lei sà, il d(ett)o è religioso e non può spendere, ne hauer quella cura à questi negotii, che si deue. Percio preghiamo V(ostra) S(ignoria) di aiutarlo, che gli restaremo obbligati, e tutto quello che si spen-

derà per i nostri affari faccia gratia di prenderlo (fol. 139v) || da qualche convento, che habbia i suoi religiosi qui appresso di noi, che noi saremo obbligati à pagarli; e renda da parte nostra la benedittione à tutti quelli che sono appresso di lei.

Questa è la nota di quello habbiamo raccomandato à D(on) Gabrielle:

Tutto quello che si può hauere dell'opere di S. Gio(vanni) Chrisostomo, e di S. Giouanni Damasceno, e di S. Atanasio Magno, e di S. Epifanio in confutatione dell'eresie, e tutto ciò si troua d'Istorie di Filone Ebreo, e di Giorgio Scedreno, et il Libro di Teodoreto vescouo di Cirene del modo di risoluere le difficoltà e dubbiezze del Nuouo e Vecchio Testamento, e l'opere di Suidas, e tutto cio, che v'è di simile à questi libri d'istorie e d'altri.

Tutti questi se si trouano in lingua greca bene, se nò, saranno in greco e latino. Si comprino questi libri, e tutto quello si spenderà ò quel che si perdesse nel viaggio noi bonificaremo, come habbiamo gia detto nella n(ost)ra lettera, come anco il libbro di Gioseppe Cherion[34].

(f. 140v) || Lettera mandata dal Patriarca Greco di Antiochia Atanasio al Sig(no)re Pietro Damuses.

Summary

The Patriarch of Antioch Athanasius IV Dabbās with the help of the ruler of Walachia Constantine Brâncoveanu started book-printing in Arabic: in 1706 the first editions of the newly founded Arabic typography were available in Aleppo. Romanian support to the enterprise of the Patriarch was not sufficient and Athanasius tried to find subsidies in Russia, writing in December 1706 to the tsar Peter the Great a long letter, recently discovered in the Russian State Archives of Ancient Acts together with several other documents concerning the relations of the Muscovite court with the Patriarch. In this missive Athanasius exposed his publishing plans and asked for support. In the same time he assured the Russian sovereign of his readiness to act in the interests of Russia by the second letter dated February 1707. Patriarch's letter from the archive of the former Roman Congregation of the Propagation of faith demonstrates his vast plans of collaboration also with Rome in order to provide for his typography all necessary instruments and to buy books. However financial problems due to the sad fate of two former benefactors of Athanasius Dabbās, the prince Constantin Brâncoveanu and the hetman of the Cossacks Ivan Mazepa, created serious difficulties for the functioning of Arabic book-printing in Aleppo. Patriarch's last hope, the Russian tsar, engaged in the political confrontation with the Ottoman Porte and Sweden, was reluctant to support the interests of the Arab Christians in the Levant.

Vera Tchentsova

Vilnjusskaja ul. 4-289
117574 Moscou, Russie
graougraou@hotmail.com

[34] Il s'agit du « Josippon », un livre sur l'histoire ancienne d'Israël dont l'auteur était connu sous le nom de Joseph ben Gorion. Ce livre a connu beaucoup d'éditions et de traductions au cours des XVe-XVIIIe siècles. Je dois indications bibliographiques et identification à D. A. Morozov. Cf. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Cité du Vatican, 1944 (Studi e testi, 118), p. 221-223.

Youhanna Nessim Youssef

A Mnemonic for the Coptic Psalmodia

Introduction

In a previous study published in OCP, Father Zanetti noticed that there are Coptic Psalmodies for the Northern Choir and another for the Southern Choir.[1] He referred to Manuscripts from Dayr Abū Maqār Lit. 113-115 and 117.[2]

While visiting the Church[3] of Dayr al-Maimun,[4] in October 2010[5] I came across a mnemonic for the Northern Choir.[6]

As Father Zanetti mentioned,[7] this category of manuscripts belongs to the nineteenth century.

The Northern Choir

The manuscript with a mnemonic for the Northern Choir edited hereafter seems to be a personal attempt. As we will see, the scribe copied a stanza for Saint Pachom which belongs to the Southern Choir and later struck it out. He did not realise that he did the same for the last two stanzas for the Patriarch.

---

[1] U. Zanetti, "Bohairic Liturgical Manuscripts," OCP 61 (1995) 65-94 especially pp. 69 and 89.

[2] U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire* (Cahiers d'Orientalisme 11), Genève 1986, p. 28 N° 157-159 and 161.

[3] According to the tradition, this church is considered one of the first places of Saint Antony. E. Wipszycka did not agree with this tradition, cf. E. Wipszycka, "La *Vita Antonii* confrontée avec la réalité géographique," in *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, U. Zanetti et E. Lucchesi (eds), (Cahiers d'Orientalisme 25), Genève 2004, pp. 135-148.

[4] For this church, cf. S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* (Tübinger Atlas des Vorderen Orients 41/2), Wiesbaden 1985, pp. 742-749.

[5] I wish to thank my colleagues, Dr Adel Ghoniem and Dr Gamal Hermina, who facilitated my trip.

[6] It seems that this manuscript was copied by the same hand that copied the manuscript of the pontifical, cf. Youhanna Nessim Youssef, "A contribution to the history of Dayr al-Maymun," *Collectanea Christiana Orientalia* 8 (2011) 187-204.

[7] See note 1 above.

The abridged texts of this mnemonic belong to the Psalmodia after the Office of Midnight Prayer. They are conveniently listed by Burmester[8]. In our study, we refer to the edition of the Psalmodia of Nahdat 'l-Kanais, ⲠϪⲰⲘ Ⲛ̀ⲦⲈ ϮⲮⲀⲖⲘⲞⲆⲒⲀ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ Ⲛ̀ⲦⲈ ⲘⲢⲞⲘⲠⲒ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ ⲈⲦⲀⲨⲐⲀϢⲤ Ⲛ̀ϪⲈ ⲚⲈⲚⲒⲞϮ Ⲛ̀ϮⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ Ⲛ̀ⲢⲈⲘⲚ̀ⲬⲎⲘⲒ Ⲛ̀ⲞⲢⲐⲞⲆⲞⲜⲞⲤ [*The book of the holy Psalmodia of the year according to what is established by the Fathers of the Coptic Orthodox Church*] Cairo 1949.

Manuscript Description

The manuscript was prepared for private use; the dimensions are 70 × 110 mm only. The scribe used cheap local paper. There is no foliotation. The text is in Coptic and titles are in Arabic; the text is written in black ink. The original binding did not survive.

There is a simple flask in the beginning of the text using black ink. Traces of wax and dirt especially in the corners show frequent use.

The scribe has an elegant professional hand, however he was not acquainted with the Coptic grammar and hence committed many mistakes. There is another hand at the beginning of the text.

There are 14 lines per page and 3-5 words per line.

Text and Translation[9]

In this edition we will follow the manuscript line by line.

بسم الآب والابن والروح القدس	In the name of the Father and the Son and the Holy Spirit
الاله الواحد امين	One God. Amen!
نبتدي بعون الله تعالى وحسن توفيقه بتسخ الابسمين الربع البحري[10]	We start with the help of the Sublime God and his good consent to copy the beginning of the Northern (Choir) stanza
اول ذلك	The beginning of that
ⲦⲰⲞⲨⲚⲞⲨ[11] Ⲉ̀ⲠϢⲰⲒ Ⲛ	Arise o
ϦⲈⲚ Ⲡ̀ϪⲒⲚⲈⲐⲢⲈⲚⲞϨⲒ	Whenever we stand

[8] Cf. O. H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* (Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents), Le Caire 1967, pp. 109-110, n° 1, 2, 3-4, 7-8, 9-10-11-12-13, 15-16, 18.

[9] As far as possible, we tried to conform the text of the manuscript even for the separation lines or the ornamentation.

[10] With another hand with a different ink.

[11] Edition: ⲦⲈⲚⲐⲎⲚⲞⲨ.

ⲘⲞⲒ ⲚⲎⲒ[12] ⲠϬ̅Ⲥ̅ ⲚⲞⲨⲘⲈⲦ	Grant me, o Lord, a
ϨⲎⲠⲠⲈ ⲆⲈ ⲤⲘⲞⲨ ⲠϬ̅Ⲥ̅	Behold, bless the Lord
̀ⲚϨⲢⲎⲒ ⲆⲈ ϦⲈⲚ ⲚⲒⲈ̇	By the n(ight ...)
ⲘⲀⲢⲈ ⲠⲀϮϨⲞ ϦⲰⲚ*	Let my demand com(e ...)
Ⲉ̇ⲢⲈ ⲚⲀⲤⲪⲞⲦⲞⲨ	My lips
ⲘⲀⲢⲈⲤϢⲰⲠⲒ Ⲛ̇ϪⲈ	Let
ⲤⲈⲰⲚϦ[13] Ⲛ̇ϪⲈ ⲦⲀⲮⲨⲬⲎ	Let my *soul*
ⲆⲞⲜⲀ ⲠⲀⲦⲢⲒ	Glory be to the Father
ⲠⲒⲰⲞⲨ Ⲙ̇ⲪⲒⲰⲦ	Glory be to the Father
ⲆⲞⲜⲀ ⲤⲒ ⲞⲨ ⲠⲈⲚ	Glory be to You o ...[14]
ⲠⲈⲔⲖⲀⲞⲤ ⲆⲈ ⲘⲀⲢ	*As* for Your *people*
مديح من اجل القيامة المقدسة	A hymn for the holy Resurrection
ⲦⲈⲚⲚⲀⲨ ⲈⲦⲈⲚⲀⲤⲦⲀⲤⲒⲤ	We look at the *Resurrection*
ⲚⲒⲢⲀϢⲒ ⲐⲎⲢⲞⲨ ⲤⲀⲆⲞ[15]	All joy befits
ⲈⲐⲂⲈ ⲞⲨ ⲚⲒⲤⲞϪⲈⲚ	Why the fragrant oil
ⲚⲒϨⲒⲞ̇ⲘⲒ Ⲙ̇ϤⲀⲒⲤⲞ	The women carrying fra(grant oil)
ⲦⲈⲚⲞⲨⲰϢⲦ Ⲙ̇ⲪⲒⲰⲦ	We worship the Father
الهوس الاول لداوود لنبي*	The first Ode of David the prophet[16]
ⲦⲞⲦⲈ ⲀϤϨⲰⲤ Ⲛ̇ϪⲈ	*Then* he sang viz.
ⲪⲀⲒ ⲠⲈ ⲠⲈⲚⲚⲞⲨϮ[17]	This is our God
ϨⲀⲚⲤⲰⲦⲠ ⲚⲀⲚⲀ	Chosen horse(men ...)
ⲦⲈⲔⲞⲨⲒⲚⲈⲘ[18] ⲠϬ̅Ⲥ̅	Your right hand, o Lord
ⲈⲂⲞⲖ ϨⲒⲦⲈⲚ ⲠⲒⲠ̅Ⲛ̅Ⲁ̅	Through the *Spirit*
ⲀⲔⲞⲨⲰⲢⲠ Ⲙ̇ⲠⲈⲔ	You sent Your
ⲀⲔⲤⲰⲦⲈⲘ[19] Ⲛ̇ⲦⲈⲔⲞⲨⲒ	You heard Your right(hand ...)
ⲦⲞⲦⲈ ⲈⲨⲒⲎⲤ[20] Ⲙ	*Then* they hastened
ϦⲈⲚ ⲠⲀϢⲀⲒ ⲚⲦⲈ	By the greatness of
ⲠⲈⲔⲘⲀ Ⲉ̅Ⲑ̅Ⲩ̅ ⲠϬ̅Ⲥ̅	Your holy place, o Lord
ⲀⲠϬ̅Ⲥ̅ Ⲙ̇ ⲠⲘⲰⲞⲨ[21]	The Lord brought[22] back water"

---

[12] Ed.: ⲘⲞⲒ ⲚⲀⲚ "give us." [13] Read ⲈⲤⲈⲰⲚϦ. [14] The scribe omits some of the stanza, see no. 1 of the *Commentary* below, p. 000. Perhaps a misreading of Ⲟ̇ ⲘⲞⲚ? [15] Read ⲤⲈⲦⲰ(ⲘⲒ) [16] See no. 2 of the *Commentary*. [17] Ed.: ⲠⲀⲚⲞⲨϮ. [18] Read ⲦⲈⲔⲞⲨⲒⲚⲀⲘ. [19] Ed.: ⲀⲔⲤⲞⲨⲦⲈⲚ "You stretched" while here ⲀⲔⲤⲰⲦⲈⲘ "You heard." [20] Ed.: ⲀⲨⲒⲎⲤ. [21] Ed.: ⲈⲚ ⲠⲒⲘⲰⲞⲨ. [22] The text here is disfigured; the meaning, if we follow the text, will be "The Lord of water..."

ⲁⲥⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲇⲉ	*So* she started
ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲱⲧ	With split[23]
ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲁϥⲃⲏⲗ[24]*	Flowing water
ⲉⲛⲁⲩϩⲱⲥ[25] ϧⲁϫⲱⲟⲩ	And they were praising in front of them
ϩ̄ⲓ ⲛⲧⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ	Through ... of Moses
ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙⲙⲟⲕ	We worship
الهوس الثاني لداوود النبي	The second Ode of David the prophet
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲫϯ	Confess God
ⲫⲏ ⲉⲧⲓⲣⲓ ⲛ̇ϩⲁⲛϣ̇	Who does some (wonders)
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ	Who established
ⲫⲣⲟⲩ[26] ⲉⲣϣⲓϣⲓ	The sun to rule
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲉⲣⲓ ⲛ̇ⲟⲩ[27]	Who smote
ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲓϫ ⲁⲥⲁⲙⲁϩⲓ[28]	With a strong hand
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲙ̇ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲉⲙⲏⲣ	And made Israel to pass through
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓⲛⲓ ⲙⲡⲉϥ	He led His
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲁⲣⲓ ⲛ̇ϩⲁⲛ	He smote some
ⲥⲉⲱⲙ[29] ⲡⲟⲩⲣⲟ*	Sihon the king*
ⲁϥϯ ⲙⲡⲟⲩⲕⲁϩⲓ	He gave their land
ⲛ̇ϩⲣⲏⲓ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲛ	*So,* in our
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϯϧⲣⲏⲓ[30]	Who gives food
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲧⲉ	Confess the Lord of
[31]ⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̇ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ	He has created heavens[32]
ⲁϥⲓ̇ⲛⲓ ⲛ̇ϩⲁⲛⲑⲏⲟⲩ	He brought forth the winds
ⲁϥⲓ̇ⲛⲓ ⲛ̇ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ	He brought forth water
ⲙⲁⲣⲉⲛϩⲱⲥ ⲉ̇ⲣⲟϥ	Let us praise Him
ϩ̄ⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ	Through... *Mother of God*
ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲁⲗⲓⲑⲟⲥ[33]	Blessed are You indeed
الهوس الثالث لداوود النبي	The third Ode of David the prophet[34]
ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲡⲟ̅ⲥ̅	Blessed are You, o Lord
ⲕ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ*	Blessed are you in the temple

[23] See no. 4 of the *Commentary*. [24] Ed.: ⲉⲩⲃⲏⲗ. [25] Ed.: ⲉⲛⲁϥϩⲱⲥ. [26] Ed.: ⲫⲣⲏ ⲉⲟⲩ. [27] Ed.: ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲁⲣⲓ ⲛ̇ⲛⲁⲭⲏⲙⲓ. [28] Ed.: ⲉⲥⲁⲙⲁϩⲓ. [29] Ed.: ⲥⲏⲱⲛ. [30] Ed.: ⲫⲏ ⲉⲧϯϧⲣⲉ. [31] Ed. adds ϫⲉ. [32] See no. 4 of the *Commentary*. [33] Ed.: ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ. [34] See no. 2 of the *Commentary*.



Table 1 – Mnemonic of the Northen Choir.

Table 2 – Mnemonic of the Northen Choir.

Table 3 – Mnemonic of the Northen Choir.

Table 4 – Mnemonic of the Southern Choir.

Ⲕ̅Ⲥ̅ ϨⲒϪⲈⲚ ⲠⲒⲐⲢⲞⲚⲞⲤ	Blessed are you on the *throne*
Ⲥ̅Ⲙ̅ ⲚⲒϨⲂⲎⲞⲨⲒ	Bless[35] o works
Ⲥ̅Ⲙ̅ ⲚⲒⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ	Bl. the *angels*
Ⲥ̅Ⲙ̅ ⲚⲒϪⲞⲘ ⲦⲎⲢⲞⲨ	Bl. all powers
Ⲥ̅ ⲚⲒⲤⲒⲞ[36] ⲦⲎⲢⲞⲨ	Bl. all the stars
Ⲥ̅ ⲚⲒϬⲎⲠⲒ ⲚⲈⲘ ⲚⲒ	Bl. clouds and the
Ⲥ̅ ⲠⲒⲬⲢⲰⲘ ⲚⲈⲘ	Bl. fire and
Ⲥ̅ ⲚⲒⲰϮ[37] ⲚⲈⲘ ⲚⲒ	Bl. dew and the
Ⲥ̅ ⲠⲒⲞⲨⲰⲒⲚⲒ	Bl. light
Ⲥ̅ ⲠⲒⲠⲀⲬⲚⲎ[38]	Bl. snow
Ⲥ̅ ⲠⲒⲔⲀϨⲒ ⲦⲎⲢϤ	Bl. all the earth
Ⲥ̅ ⲚⲒⲦⲎⲢⲞⲨ[39] ⲈⲦⲢⲎⲦ	Bl. all that spring
Ⲥ̅ ⲚⲒⲈⲘⲀⲒⲞⲨ[40]	Bl. seas
Ⲥ̅ ⲚⲒϨⲀⲖⲀϮ ⲦⲎⲢⲞⲨ*	Bl. all birds*
Ⲥ̅Ⲙ̅ ⲚⲒϢⲎⲢⲒ ⲚⲦⲈ ⲚⲒ	Bl. sons of
Ⲥ̅ ⲚⲒⲞⲨⲎⲂ ⲚⲦⲈ	Bl. priest of
Ⲥ̅ ⲚⲒⲠ̅Ⲛ̅Ⲁ̅ ⲚⲈⲘ	Bl. the spirits and
Ⲥ̅ ⲀⲚⲀⲚⲒⲀ ϨⲰ̅Ⲥ̅	Bl. Hananiah ... Praise
[41]ⲀⲢⲒⲮⲀⲖⲒⲚ Ⲱ[42] ⲪⲎ	Sing unto Him who
ⲂⲰϢ Ⲙ̇ⲠⲒⲢⲰⲘⲒ ⲘⲠⲈ[43]	Take off the (old) man
ⲈⲐⲂⲈ ⲠⲈⲔⲚⲞⲨϮ	For the sake of Your God
ⲌⲀⲖⲞⲦⲈ[44] ⲀⲌⲀⲢⲒⲀⲤ	O Azariah the *Zealot*
ⲒⲤ ⲚⲒⲪⲎⲞⲨⲒ ⲤⲀⲤⲀϪⲒ[45]	Behold, the heavens declare
ⲔⲈ ⲚⲒⲚ[46] ⲆⲒⲚⲈⲘⲒⲤ[47]	Now all the powers
ⲚⲒⲔⲈⲦⲒⲤⲒⲤ[48] ⲔⲈ	O *nights and*
ⲜⲨⲖⲎ ⲔⲎ ⲠⲈⲚⲦⲀ[49]	Trees and all
ⲢⲰ ⲚⲚⲒⲠⲀⲬⲚⲈ[50] ⲚⲈⲘ	Also the *snows* and
ⲤⲘⲞⲨ ⲠϬ̅Ⲥ̅ ⲔⲀⲦⲀ Ⲫ*	Praise the Lord *as**
ⲪϮ ⲠⲀⲚⲞⲨϮ ⲀⲄⲰⲞⲨ[51]	God my God is *mine*

[35] Hereafter in abbreviation. [36] Ed.: ⲚⲒⲤⲒⲞⲨ. [37] Ed.: ⲚⲒⲒⲰϮ. [38] Ed.: ϮⲠⲀⲬⲚⲎ. [39] Ed.: ⲚⲎ ⲦⲎⲢⲞⲨ. [40] Ed.: ⲚⲒⲀⲘⲀⲒⲞⲨ. [41] See no. 4 of the *Commentary*. [42] Ed.: Ⲉ. [43] Ed.: Ⲙ̇ⲠⲀⲖⲈⲞⲤ. [44] Ed.: ⲌⲎⲖⲰⲦⲈ. [45] Ed.: ⲤⲈⲤϪⲒ. [46] Ed.: ⲚⲨⲚ. [47] Ed.: ⲆⲨⲚⲀⲘⲒⲤ. [48] Ed.: ⲚⲨⲔⲦⲈⲤ ⲔⲈ. [49] Ed.: ⲔⲈ ⲠⲀⲚⲦⲀ. [50] Ed.: Ⲛ̇ⲚⲒⲠⲀⲬⲚⲎ [51] Ed.: ⲈⲄⲰ.

ⲬⲰⲖⲈⲘ ϦⲈⲚ ⲞⲨⲚⲒ	Hasten with
ⲦⲈⲚⲞⲨⲈϨ ⲚⲤⲰⲔ	We follow you
ⲘⲀⲢⲈⲦⲈⲚⲠⲢⲞⲤ	May our *pra(yers …)*
ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲠϬ̅Ⲥ̅ ⲚⲒⲖⲀⲞⲤ	Bless the Lord, *peoples*
Ⲁ̅Ⲣ̅Ⲓ̅ Ⲱ ⲦⲈⲚϬ̅Ⲥ̅ Ⲛ̇ⲚⲎⲂ	Intercede O our Lady, Mistress
Ⲁ̅Ⲣ̅Ⲓ̅ Ⲱ ⲚⲒⲀⲢⲬⲎⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ[52]	Inter. O *archangels* Raphael and
ⲢⲀⲪⲀⲎⲖ ⲚⲈⲘ	
Ⲁ̅Ⲣ̅Ⲓ̅ ⲚⲒⲐⲢⲞⲚⲞⲤ ⲚⲒⲘⲈⲦϬ̅Ⲥ̅	Inter. O *thrones* and the Dominations
Ⲁ̄ ⲚⲒⲞⲨⲎⲂ ⲠϬ̅Ⲥ̅[53] ̓ⲚⲦⲈ Ϯ	Inter. O priests ⟨Lord⟩ of the
Ⲧ̄ ⲚⲀϬ̅Ⲥ̅ Ⲛ̇ⲒⲞϮ Ⲙ̇ⲠⲈⲦ[54]	Pr(ay) our masters the *patr(iarchs)*
Ⲧ̄ ⲎⲖⲒⲀⲤ ⲠⲒⲨⲈⲤⲂⲒ	Pr. Elijah the *Tishbi(te …)*
Ⲧ̄ ⲘⲀⲖⲬⲒⲤⲈⲆⲈⲔ	Pr. Melchizedek
Ⲁ̅Ⲣ̅ Ⲱ ⲠⲒⲠⲢⲞⲆⲢⲞⲘⲞⲤ	Inter. O *fore-runner*
Ⲧ̄ ⲚⲀϬ̅Ⲥ̅ Ⲛ̄ⲀⲠⲞⲤ*	Pr. Our master the *Apos(tles …)*
Ⲧ̄ ⲠⲒⲐⲈⲰⲢⲒⲘⲞⲤ	Pr. *Beholder*
Ⲧ̄ ⲐⲈⲞⲆⲞⲢⲞⲤ[55] ⲚⲈⲘ	Pr. Theodorus and
Ⲧ̄ ⲔⲨⲢⲒ ⲔⲖⲞⲆⲒⲞⲤ[56]	Pr. *Master* Claudius
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲠⲒⲤⲰⲢⲀ[57] ⲚⲈⲘ	Pr. Abba Pisura and
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲒⲀⲔⲰⲂⲞⲤ ⲠⲒ	Pr. Abba Jacob the
Ⲧ̄ ⲀⲠⲀⲔⲒⲢ ⲚⲈⲘ Ⲓ̅Ⲱ̅Ⲁ̅	Pr. Apa Cyr and John
Ⲧ̄ ⲚⲒⲀ̅Ⲑ̅Ⲗ̅Ⲟ̅ ⲒⲰⲖⲒⲞⲤ	Pr. O *victorious Julius*
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲤⲀⲢⲀⲠⲀⲘⲞⲚ[58]	Pr. Abba Sarapamon
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲠⲒⲢⲞϨ ⲚⲈⲘ ⲈⲐⲰⲘ[59]	Pr. Abba Pirou and Athom
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲠⲈⲔⲖⲞϪ[60] ⲠⲒ	Pr. Apa Clog the
Ⲧ̄ Ⲏ̇ⲤⲒⲆⲰⲢⲞⲤ[61] ⲚⲈⲘ	Pr. Isidorus and
Ⲧ̄ Ⲱ̇ ⲠⲒⲚⲒϢϮ ⲚⲀⲢⲬⲎ	Pr. O great *high*
Ⲧ̄ Ⲱ̇ ⲘⲒⲬⲀⲎⲖ ⲠⲒϨ	Pr. O Michael the h(egumen …)
Ⲧ̄ ⲚⲀϬ̅Ⲥ̅ ⲘⲘⲀⲒⲚⲞⲨϢⲎⲢⲒ	Pr. Our master the lover of their children
Ⲧ̄ Ⲛ̅Ⲁ̅ Ⲛ̇ϨⲀⲄⲞⲘⲈⲚⲞⲤ[62]*	Pr. O (our masters) *hegumens*
Ⲧ̄ ⲚⲈⲚⲒⲞϮ Ⲉ̅Ⲑ̅Ⲩ̅ Ⲛ̇ⲢⲰⲘⲈⲞⲤ	Pr. Our holy *Roman* fathers

[52] Ed.: Ⲉ̅Ⲑ̅Ⲩ̅. [53] Sic. Edition omit. [54] Ed.: Ⲙ̇ⲠⲀⲦ(ⲢⲒⲀⲢⲬⲎⲤ). [55] Ed.: ⲐⲈⲞⲆⲰⲢⲞⲤ [56] Ed.: ⲔⲖⲀⲨⲆⲒⲞⲤ. [57] ⲠⲒⲤⲞⲨⲢⲀ. [58] Ed.: ⲤⲀⲢⲀⲠⲀⲘⲰⲚ. [59] Ed.: ⲠⲒⲢⲰⲞⲨ ⲚⲈⲘ ⲀⲐⲰⲘ. [60] Ed.: ⲀⲠⲀ ⲔⲖⲞϪ. [61] Ed.: ⲎⲤⲎⲆⲰⲢⲞⲤ. [62] Ed.: ⲚϨⲎⲄⲞⲨⲘⲈⲚⲞⲤ.

Ⲧ̄ ⲠⲒϪⲰⲢⲒ Ⲉ̄Ⲑ̄Ⲩ̄ ⲀⲂⲂⲀ Ⲙ	Pr. The strong saint
~~Ⲧ̄ ⲠⲀϦⲞⲘ ⲪⲀ Ϯ~~[63]	~~Pr. Pachom of the~~
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ϢⲈⲚⲞⲨϮ ⲠⲒ	Pr. Abba Shenoute the
Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲤⲀⲘⲞⲨⲎⲖ ⲠⲒ	Pr. Abba Samuel the
[64]Ⲧ̄ ⲈⲠⲒⲪⲀⲚⲒⲞⲤ	Pr. Epiphanius
Ⲧ̄ ⲀⲐⲚⲀⲤⲒⲞⲤ[65] ⲠⲒⲀⲠⲞⲤ	Pr. Athanasius the *Apos(tolic ...)*
[66]Ⲧ̄ Ⲁ̄ ⲀⲂⲢⲀⲀⲘ ⲠⲒϨⲨⲄⲞⲨ-ⲘⲈⲚⲞⲤ	[67]Pr. Abba Abraham the Hegumen
Ⲧ̄Ⲱ̄ Ⲱ ⲠⲒⲢⲰⲘⲒ ⲚⲦⲈⲖⲒⲞⲤ	Pr. O *perfect* man
Ⲧ̄ ⲚⲒⲈⲖⲞⲨ[68] ⲚⲤⲀⲂⲈ Ⲙ	Pr. The wise young ladies
ⲰⲤⲀⲨⲦⲞⲤ ⲦⲈⲚ	*Likewise* we
[69]Ⲧ̄ Ⲛ̄Ⲁ̄ ⲘⲠⲈⲦⲢⲒⲀⲢⲬⲎS[70]	Pr. Our masters *patriarchs*
ϢⲰⲠⲒ ⲚⲐⲞ ⲈⲢⲈⲤⲞⲘ	Be, you (o Virgin) a watch
ⲬⲈⲢⲈ ⲚⲈ Ⲱ ϮⲠⲀ̄ⲐⲢ̄*	*Hail* to you o *Virgin*
◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇	
الهوس الرابع لداوود النبي	The fourth ode to David the prophet
ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞϤ ⲚⲀϤⲀⲄⲄ[72]	Praise Him all His *Angels*
Ⲥ̄Ⲙ̄ ⲈⲢⲞϤ ⲚⲒⲪⲎⲞⲨⲒ	Praise Him Heavens
ⲚⲐⲞϤ ⲀϤϨⲞⲚϨⲀⲚ[72]	He has ordered
ⲚⲒⲆⲢⲀⲬⲰⲚ[73] ⲚⲈⲘ ⲚⲒ	The *dragons* and the
ⲚⲒⲐⲎⲢⲒⲞⲚ ⲚⲈⲘ ⲚⲒ	The *beasts* and the c(attle)
ϨⲀⲚϦⲈⲖϢⲎⲢⲒ	Young men
ⲠⲈϤⲰⲚϨ[74] ⲈⲂⲞⲖ ϢⲰ[75]	His manifestation be
Ⲁ̄Ⲗ̄ Ⲁ̄Ⲗ̄ Ⲁ̄Ⲗ̄	Al(leluia) Al. Al.
ϪⲰ ⲘⲠⲞ̄Ⲥ̄ ϦⲈⲚ	Sing to the Lord
ⲘⲀⲢⲞⲨⲤⲘⲞⲨ ⲈⲠⲈϤ	Let them praise His
ⲈⲨⲀϢⲞⲨϢⲞⲨ[76] ⲘⲘⲞⲚ	Let them be proud
ⲈⲠϪⲈⲚⲒⲢⲒ[77] ⲚⲞⲨϬⲒⲘⲠⲞ̄Ⲥ̄[78]	To execute vengeance

[63] The scribe who was copying from a complete psalmody discovered that he erroneously copied a stanza for the Southern Choir. [64] The scribe here omits a stanza from the edition "Abba Eugin and Abba Hron and Abba Hor and Abba Phis". [65] Ed.: ⲀⲐⲀⲚⲀⲤⲒⲞⲤ. [66] The scribe here omits two stanzas from the edition "the three hundred and eighteen gathered in Nicaea for the faith." "Abba Hadid and Abba John and Parsuma and Abba Ruweis." [67] This stanza is, according to the edition, for the Southern Choir. [68] Ed.: ⲚⲒⲀⲖⲞⲨ. [69] The scribe here copied two consecutive stanzas one for the Northern Choir and one for the Southern Choir. [70] Ed.: ⲘⲠⲀⲦⲢⲒⲀⲢⲬⲎⲤ. [71] Ed.: ⲚⲈϤⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ. [72] Ed.: ⲀϤϨⲞⲚϨⲈⲚ. [73] Ed.: ⲚⲒⲆⲢⲀⲔⲰⲚ. [74] Ed.: ⲠⲈϤⲞⲨⲰⲚϨ. [75] Ed.: ϢⲞⲠ [76] Ed.: ⲈⲨⲈϢⲞⲨϢⲞⲨ. [77] Ed.: ⲈⲠϪⲒⲚⲒⲢⲒ. [78] Ed.: ⲘⲠϢⲒϢ.

ⲈⲠϪⲈⲒⲚⲒⲢⲒ[79] Ⲛ̇ϦⲎⲦⲞⲨ*	To execute upon them
ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞϤ ϦⲈⲚ ⲠⲒⲦⲀϪⲢⲞ	Praise Him in the firmament
~~Ⲥ̄ Ⲉ̄ ⲈϨⲢⲎⲒ ϨⲒϪⲈⲚ~~	~~Praise him for~~
Ⲥ̄ Ⲉ̄ ⲔⲀⲦⲀ ⲠⲀϢⲀⲒ	Pr. H. *according to* the excellent
[80]Ⲥ̄ Ⲉ̄ ϦⲈⲚ ⲞⲨⲤⲘⲎ	Pr. H. with the sound
Ⲥ̄ Ⲉ̄ ϦⲈⲚ ϨⲀⲚⲔⲈⲘ	Pr. H. with tim(brel ...)
Ⲥ̄ Ⲉ̄ ϦⲈⲚ ϨⲀⲚⲔⲨⲘ	Pr. H. with *cym(bals* ...)
ⲚⲒϤⲒ ⲚⲒⲂⲈⲚ ⲘⲀⲢⲞⲨⲤ	Let every breath pr(aise...)
ⲔⲈ ⲚⲒⲚ ⲔⲈ Ⲓ̄ ⲔⲀ ⲈⲤ Ⲧ[81]	Now and Forever

ⲀⲒⲚⲀϨϮ ⲈⲐⲂⲈ ⲪⲀⲒ	I believed therefore
ⲂⲞⲎⲐⲒⲚ ⲈⲢⲞⲒ ⲠⲀϬ̅Ⲥ̅	*Help me* my Lord
ⲈⲦⲈ ⲐⲀⲒ ⲘⲀⲢⲒⲀ	Who is this Mary
ⲌⲀⲬⲀⲢⲒⲀⲤ ⲀϤϪⲞⲤ	Zachariah has said
ⲒⲈⲌⲈⲔⲒⲎⲖ	Ezekiel has witnessed
Ⲕ̅Ⲥ̅ ⲠⲒⲢⲈϤⲚⲞϨⲈⲘ	The *Lord* the Saviour
Ⲛ̄ⲐⲞ ⲠⲈ ϮⲤⲔⲨⲚⲎ	You are the *Tabernacle*
ƷⲀ ⲠϢⲰⲒ ⲈⲚⲒⲘⲈⲨⲒ Ⲛ*	Beyond all the thoughts of*
ⲢⲀⲚ ⲚⲒⲂⲈⲚ ⲈⲦϬⲞⲤⲒ	All the sublime names
ⲤⲈⲦⲈⲐⲰⲦⲚⲦ[82] ⲈⲠⲒ	You are compared to the
ⲪⲎ ⲈⲦϢⲰ[83] ϦⲈⲚ ⲠⲒⲞⲨ	He who abides in the li(ght
ⲬⲈⲢⲈ ⲚⲈ ⲘⲀⲢⲒⲀ ϮϬⲢⲞⲘⲠⲒ	*Hail to* you Mary the dove

ⲀⲒⲔⲰϮ ⲚⲤⲰⲔ ϦⲈⲚ	I sought after you from
ⲂⲰⲖ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲀⲢⲞⲒ	Loosen for me,
ⲈⲔⲈⲢϦⲎⲒⲂⲒ ⲈϪⲰⲒ	Overshadow me
Ⲋ̄ ⲄⲀⲢ Ⲛ̇ⲈϨⲞⲞⲨ	In six days
ⲐⲞⲔ[84] ⲦⲈ ϮⲘⲈⲦϬ̅Ⲥ̅	To you is the Lordship
ⲒⲰⲤ ⲘⲘⲞⲔ ⲠⲀⲚⲞⲨϮ	Make haste o my God
ⲘⲀⲦⲀⲤⲐⲞ Ⲙ̇ⲠⲈⲔϨⲞ	Turn away Your face
ⲚⲀⲀⲚⲞⲘⲒⲀ ⲦⲎⲢⲞⲨ	All my *transgressions*
ⲠⲈⲔⲠ̅Ⲛ̅Ⲁ̅ Ⲉ̅Ⲑ̅Ⲩ̅ ⲘⲠⲈⲢ	Your Holy *Spirit* do not
ⲢⲈⲔ ⲠⲈⲔⲘⲀϢϪ ⲈⲢⲞⲒ*	Incline Your ears to me

[79] Corrected by the scribe. [80] The scribe did not notice that this stanza is for the Southern Choir and he did not realise this till the end of the fourth ode using stanzas of the Southern Choir. [81] Ed.: ⲔⲈ ⲚⲨⲚ ⲔⲈ ⲀⲒ ⲔⲈ ⲒⲤ ⲦⲞⲨⲤ. [82] Ed.: ⲤⲈⲦⲈⲚⲈⲐⲰⲚϮ. [83] Ed.: ⲪⲎ ⲈⲦϢⲞⲠ. [84] Ed.: ⲐⲰⲔ.

Ⲩ̅Ⲥ̅ Ⲑ̅Ⲥ̅ Ⲛ̇ⲐⲞⲔ ⲀⲒⲚⲀϨϮ	You are the *Son of God*, I believe
ⲪⲎ ⲈⲦⲰⲖⲒ ⲘⲪⲚⲞⲂⲒ	Who carries the sin
ⲰⲞⲨⲚϨⲀ̶ⲎⲦ ⲚⲈⲘⲎⲒ	Have patience with me
ϢⲀⲒⲦⲰⲚⲦ ⲘⲪⲚⲀⲨ	I rise in the time
ϨⲰⲤ ⲞⲨϢⲞⲨⲘⲈⲚⲢⲒ	*How* belove(d ...)
ϪⲰⲢ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲀⲢⲞⲒ	Disperse away from me
ⲖⲞⲒⲠⲞⲚ ⲀⲚϢⲀⲚⲐⲞⲨϮ[85]	*Whenever* we assemble
ⲈⲐⲢⲈⲚϨⲰⲤ	In order to praise
تداكية يوم الاحد لحن ادام	Theotokia of Sunday, tone Adam
ⲤⲈⲘⲞⲨϮ ⲈⲢⲞ ⲆⲒⲔⲈⲞⲤ[86]	You are *truly* called
Ⲛ̇ⲦⲈ ϮⲆⲒⲀⲐⲎⲔⲎ	Of the *covenant*
ⲪⲀⲒ ⲈⲦⲀϤϬⲒⲤⲀⲢⲜ	This who was *incarnated*
ⲈⲐⲂⲈ ⲪⲀⲒ ⲞⲨⲞⲚ ⲚⲒ	Therefore every(one ...)
Ⲱ[87] ⲚⲒⲘ ⲠⲈⲐⲚⲀϢⲤⲀϪⲒ*	O who can speak*
ⲐⲎ ⲈⲢ[88] Ⲁ̇Ⲁ̇ⲢⲰⲚ ⲚⲈⲘ ⲚⲈϤ	Therein Aaron and his
ⲈⲐⲂⲈ ⲪⲀⲒ ⲦⲈⲚϬⲒⲤⲒ	Therefore we magnify
ⲦⲈⲚϮϨⲞ ⲦⲈⲚ	We entreat
ⲀⲤⲈⲢϢⲞⲢⲠ ⲚϮⲘⲎⲒⲚⲒ	It foretold the sign
ⲚⲈⲘ ⲞⲨⲘⲈⲦⲢⲰⲘⲒ	And Humanity
ⲈⲐⲈ̶ⲂⲈ ⲪⲀⲒ ⲞⲨⲞⲚ*	Therefore every(one ...)
ⲮⲨⲬⲎ ⲚⲒⲂⲈⲚ ⲈⲨⲤⲞⲠ	All *Souls* together
ⲀϤⲐⲀⲘⲒⲞ[89] ⲚⲞⲨⲔⲨⲂⲰⲦⲞⲤ	he made an *ark*
ϪⲈ ⲀⲢⲈⲒⲚⲒ ⲈϦⲞⲚ[90]	For you have brought
ϪⲈ ⲀⲨⲤⲀϪⲒ ⲈⲂⲐ̶ⲂϮ[91]	For they spoke
ⲠⲒⲖⲀⲤⲦⲎⲢⲒⲞⲚ ⲈⲦⲀⲨ	The *Mercy Seat* which
ⲀϤϢⲰⲠⲒ ⲚⲦⲞⲨⲂⲞ	He became the purification
ⲀⲚⲞⲚ ϨⲞⲚ[92] ⲦⲈⲚ	We too
ⲈⲨⲈⲢϦⲎⲒⲂ Ⲉ̇ϨⲢⲎⲒ	Overshadowing
ⲈⲨϨⲰⲤ ⲈⲠⲞⲨⲢⲈϤ	Praising their Cre(ator ...)
ϪⲈ ⲀⲨⲤⲀϪⲒ ⲈⲨⲂⲈϮ[93]	For they spoke

[85] Ed.: ⲀⲚϢⲀⲚⲐⲰⲞⲨϮ. [86] Ed.: ⲆⲒⲔⲈⲰⲤ. [87] Ed. omits this word. [88] Ed.: ⲈⲢⲈ. [89] Ed. ⲀⲨⲐⲀⲘⲒⲞ refers "to children of Israel." The text here is in the singular, perhaps referring to Moses, if not it is a mistake of the scribe. [90] Ed.: ⲈϦⲞⲨⲚ. [91] Ed.: ⲈⲐⲂⲎϮ. [92] Ed.: ϨⲰⲚ. [93] Ed.: ⲈⲐⲂⲎϮ.

Commentary

1. The scribe omits some stanzas in ⲦⲰⲞⲨⲚⲞⲨ which occur in the edition: ⲆⲞⲜⲀ ⲤⲒ Ⲟ ⲘⲞⲚⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲀⲄⲒⲀ ⲦⲢⲒⲀⲤ ⲈⲖⲈⲎⲤⲞⲚ ⲎⲘⲀⲤ *"Glory be to You, O Only-Begotten One, O Holy Trinity, have mercy upon us"*. Our text is closer to the Sahidic version ⲆⲰⲜⲀ ⲤⲈ ⲠⲀⲚⲀⲄⲒⲈ.[94]

2. All the Odes are attributed to David the prophet, however it is known that the first Ode is taken from Exodus 15, traditionally attributed to Moses, and the third Ode is taken from the book of Daniel.

3. It seems that the scribe was writing under the dictation of another person, hence the confusion between ⲀⲔⲤⲞⲨⲦⲈⲚ "You stretched" and here ⲀⲔⲤⲰⲦⲈⲘ "You heard".

4. There is no separation or any distinction between the text of the Ode and that of the Lobsh, or the psali for the three young men.

5. There are no titles introducing the hymn ⲦⲈⲚⲞⲨⲈϨ ⲚⲤⲰⲔ or the *memento sanctorum*, but only a zigzag line of separation.

6. The distracted scribe copied some stanzas for the Southern Choir. He later noticed his error, though in the fourth Ode he did not realise his mistake. Therefore it seems that the scribe was copying from a complete text of the Psalmodia.

7. The scribe omits some stanzas in the *Memento sanctorum*.

8. In the Coptic Psalmodia, each choir sings only one stanza except for the Psalis (such as the Psali of the three young Men and Psali for the Theotokia of Sunday).

The Southern Choir

I also found a fragment of a mnemonic for the Southern Choir in the same Church of Dayr al-Maymūn.

Manuscript description

The manuscript was prepared for a private use, as the dimensions are 70 × 110 mm only. There is no foliotation. The text is written in black ink is in Coptic and titles are Arabic. It occurs only on the recto of the sheet, the verso is blank. There is no ornamentation.

The scribe used cheap local paper. There are traces of wax and dirt, especially in the corners showing frequent use.

---

[94] For the Greek text cf. H. Quecke, *Untersuchungen zum Stundengebet* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 3), Louvain 1970, pp. 398-399; the Coptic text omits the last stanzas, Quecke, pp. 430-432.

The page contains 14 lines, 3-5 words per line.

The scribe has bad handwriting, however we found fewer mistakes than in the manuscript for the Northern Choir. He occasionally notes the internal division of the stanza with a special mark (a shape with three dots reproduced here with a simple column), but not in the traditional way.

In the list of Burmester, our text corresponds to number 16.[95] The first stanza of the text corresponds to the third one of the Psali whose first two stanzas are indicated for the Northern Choir in the previous manuscript: **ⲁⲓⲛⲁϩϯ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ** and **ⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁϭ̅ⲥ̅**.

ابصالية ادام تقال سنوي	Psali Adam for the year
ⲅⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲗⲏⲑⲟⲥ : ⲁⲥϭⲓⲥⲓ	*For truly* she is elevated
ⲇⲁⲩ̅ⲓⲇ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲏⲧⲥ	David spoke of her saying
ⲏⲥⲁⲏⲁⲥ ⲁϥϫⲟⲥ : ⲛⲁⲛ	Isaiah said to us
ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅ : ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ	This is Jerusalem the *city*
ⲗⲁⲟⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲥⲉϩⲱⲥ	All the *nations* sing
ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲥⲉⲙⲛⲉ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ	Mary the *chaste*, the joy
ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲡⲉ ⲡⲱⲟⲩ : ⲛⲧⲉ	Great is the glory of
ⲡⲓⲥ̇ⲧⲁⲙⲛⲟⲥ : ⲉⲧⲧⲁⲓ	The honoured *vessel*
ⲧⲉϭⲟⲥⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲉ̇ϩⲟⲧⲉ	You are extremely exalted more than
ⲩ̅ⲥ̅ ⲑ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲁⲣⲉⲙⲓⲥⲓ	*Son of God*, our God you gave birth
ⲯⲉⲡⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲛⲉϩⲟⲟⲩ	The rest of our days
ⲱⲟⲩⲛϩⲏⲧ ⲡⲓⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ	Be patient o Lover of mankind
~~ⲩ̅ⲥ̅ ⲑ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲁⲣⲉⲙⲓⲥⲓ~~	~~*Son of God*, our God you gave birth~~

Commentary

The scribe forgot to include the last stanza in its place, so he added it at the bottom of the pages. Later he found that he could write it between two lines in its place, therefore he strucke through the text.

Conclusion

The texts presented above show once more the importance of studying Coptic manuscripts even of recent date.

We can see a special veneration of David the prophet as author of all Odes.

[95] Cf. note 8 above.

The sequence of the Psalmodia confirms the views of Father Zanetti, such as the omission of the hymn **ⲦⲈⲚⲈⲚ**, number 11 in the list of Burmester.

It seems that the scribe of the first manuscript prepared it for himself and did not copy from another manuscript, hence we find that he copied by error some stanzas of the Southern Choir. Sometimes he corrected himself, as in the 3rd Ode and sometimes he did not discover his error, as in the 4th Ode.

Additional note

In his authoritative work[96] H. Quecke published a parchment leaf from Heidelberg containing on both sides of the page in Greek and Coptic the first words of the verses of the Canticle of Moses (Ex 15,1-19), the first of the Odes of the Septuagint. The Greek text had already been edited, but the liturgical nature of the text had not been noted, where the text clearly indicates the antiphonal division of the verses into two "choirs" which alternate with one another. This is therefore an ancestor of our mnemonic which dates back to the end of the first millennium.

SUMMARY

This article publishes fragments of a mnemonic text of the psalmodia that had been found in the Dayr al-Maimun. The mnemonic is compared with the edited text. It seems that the scribe did not have another copy of the text hence we find some hesitations. This article confirms what Zanetti noticed for manuscripts of Saint Macarius Monastery.

Youhanna Nessim Youssef

53 Stanton Street
Doncaster, Vic 3108
Australia

[96] Cf. note 94 above.

J. F. Coakley

The Vincentian mission press in Urmia, Persia: a preliminary bibliography

The Vincentian order has a long history of work in the Islamic world, from its first mission to North Africa in the seventeenth century.[1] Printing became part of this work rather later, first in Constantinople (1843-66)[2] and then in Urmia, Persia (1870-1918?). The Urmia press was the more ambitious and long-lived of the two undertakings. Among the more than fifty publications to its credit are a few with scholarly importance; some are contributions to modern Syriac literature; and the periodical *Qala da-shrara* "The Voice of Truth" is a primary source for the history of the time and place. It is all the more regrettable that — at least as far as recorded copies go — most of the output of this press has vanished. That must count as a reason to set down here such information about it as can be found, even though as a bibliography the result can count as only "preliminary."[3]

The Vincentian (or Lazarist, as it was usually known) mission in Persia goes back to a reconnaissance made by Eugène Boré in 1837-8.[4] A house was founded in Urmia in 1842, but the Catholic presence in the city was unwelcome to the American Protestant missionaries there. The

---

[1] See Charles A. Frazee, "Vincentian missions in the Islamic world," *Vincentian Heritage Journal* 5:1 (1984), 1-41.

[2] For this little-known press see my "Mission presses in the Ottoman empire," forthcoming in *Aram* 25 (2013).

[3] I compiled a first draft of this bibliography *c.* 1985 but put it away because I found so few copies of the items in it. The advent of OCLC WorldCat and other library databases since then has persuaded me that not much is to be gained by waiting for further copies to turn up.

[4] Short histories of this mission, which included other stations in Tabriz, Khosrowa, Teheran, and Isfahan, are: Frazee (n. 1 above), pp. 25-41; R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin 1976), 189-201; and H. Murre-van den Berg, *From a spoken to a written language. The introduction and development of Literary Urmia Aramaic in the nineteenth century* (Leiden 1999), 53-9. A detailed history by a former head of the mission is A. Chatelet, "La mission lazariste en Perse," which appeared in many parts in the *Revue d'histoire des missions* but broke off short of completion. A full citation is: 10 (1933), 491-510; 11 (1934), 82-108, 242-69, 384-432; 12 (1935), 77-107, 250-7, 427-44; 13 (1936), 397-426, 573-86; 14 (1937), 91-107, 246-57, 389-94, 514-20; 15 (1938), 92-8, 428-32; 16 (1939), 62-88, 256-72, 390-401.

OCP 79 (2013) 209-226

ABCFM (American Board for Commissioners for Foreign Missions) had established their mission in 1833, and it was mainly owing to opposition from this quarter that the Vincentian work did not find a solid footing until the mid-1850s. Schools then being established, the superior, Augustin Cluzel, turned his mind to the supply of books. In principle, these could be furnished by the Propaganda Press in Rome; but when he sent the text of a catechism there for printing, it was three years before the copies arrived in Urmia.[5] The American mission had a well-managed and prolific printing press,[6] and Cluzel could not but wish for his own press on the spot.

This wish was fulfilled only after years of unsuccessful attempts to acquire the necessary equipment. Cluzel's first plan was to print by lithography,[7] and in 1861 one of the mission priests, Paul Bedjan, a local man returning to Urmia from study and ordination in France, did bring a small lithographic press with him.[8] But this experiment must have failed, and Cluzel did not mention it when the next year he made an appeal to the missionary society l'Œuvre d'Orient for a typographical outfit. As Cluzel knew, the society had recently made a grant of 3000 francs to the Dominican fathers in Mosul for the same object; and Cluzel was granted 2000 francs.[9] Some of this money was, however, wasted on a large press which was shipped from Paris as far as Trebizond but then could not be transported overland to Urmia.[10] Syriac type supplied by the Propaganda Press did arrive in Urmia, but was found to be defective.[11] The next we

---

[5] *Bulletin de l'Œuvre des Écoles d'Orient* (hereafter, *Bulletin*) 19 (June 1863), 216, a letter of Cluzel dated 23 May 1862. The edition was of 600 copies. I regret I cannot identify this book.

[6] This press has a well-documented bibliography, D. Malick, *The American mission press* (2008).

[7] *Annales de la Mission* (hereafter, *Annales*) 26 (1861), 17, a letter of Cluzel dated 29 Jan. 1860.

[8] On Paul Bedjan, see further n. 17 below. The press is mentioned by J.-M. Vosté, "Paul Bedjan," OCP 11 (1945), 45-102, p. 49.

[9] *Bulletin* 20 (Mar. 1863), 241.

[10] We learn this from a passing remark in a letter from one of the Lazarist sisters (*Bulletin* 51 [May 1868], 83). The American mission had had the same experience with a press in 1836 (see *Harvard Library Bulletin* n.s. 6: 4 [1995], 46). The French missionaries were probably not on good enough terms with the Americans to have been told the story. But was the French press later delivered after all? Cluzel curiously gives a different report about it: "il [l'appereil] se trouva si vieux et si incomplet qu'il ne put servir de rien" (*Bulletin* 72 [Sept. 1872], 369-70).

[11] See n. 13 below. Cluzel (*ibid.*, 369) does not say the fount was incomplete, only that the type was in three bundles (*ballots*). The words suggest a small quantity (whereas pointed Syriac always requires a large fount). Probably this type was the Propaganda's not very elegant East Syriac type of 1767 which was in regular use in the 1860s: see my *Typography of Syriac: a historical catalogue of printing types, 1537-1958* (London – New Castle 2006), 196.

hear of printing is in 1870 when Cluzel was granted another 500 francs by the Œuvre d'Orient for a smaller press. He now had the services of Fr. Désiré Salomon, another Persian Vincentian priest and an energetic literary man.[12] Salomon was able, by "ingenuity and patience," to produce a reading book and catechism.[13] Perhaps he used unpointed sorts and added points in ink; but whether it was that kind of ingenuity or some other, the equipment must still have been considered unserviceable, and no more printing followed these two small items.

Another, and finally successful, attempt to furnish a press and types was made in 1874. In this year Cluzel journeyed to Europe for his consecration to a titular see and appointment as Apostolic Delegate to Persia. Salomon went with him, and came upon a press and Syriac type in Brussels, the type in three sizes having been made for another abortive mission-press project.[14] They brought the type and press back to Urmia, and printing began in 1875 (items 3-4 below). A supplementary lot of type had to be ordered from Brussels to make up deficiencies in the founts — taking the amount spent on the press to that time to more than 10,000 francs, it was reported.[15] The extra type arrived in 1876 and gave the priests confidence to say that a great work was open to them, in particular to print the liturgy, which was only available in manuscripts, and to counter the inundation of heretical matter including corrupted Bibles that issued from the Protestant press. Cluzel asked the Superior General of the order for a lay brother trained in printing to be sent from Paris, to relieve Salomon of the manual work; and one of the other priests, Louis Bray, wrote a long appeal for more financial support for the press to the Œuvre d'Orient.[16] It is not clear whether these requests were answered. Probably they were not, if we can give any credence to Paul Bedjan's statement that in 1880 he returned to

---

[12] Salomon has an entry in the *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage* (Piscataway 2011, 358). He joined the Vincentian order in 1857, becoming like Paul Bedjan a Latin-rite priest.

[13] "C'est en 1870 que les premiers essais d'impression furent tentés à Ourmiah par notre confrère M. Salomon; installation modeste et due à un généreux envoi de caractères syriaques non utilisés dans les presses de la Propagande. Encore l'alphabet était-il incomplet, et c'est à force d'ingéniosité et de patience que le missionnaire composa un *Syllabaire* et un *Petit Catéchisme*" ("Rapport sur l'imprimerie de la mission à Ourmiah," *Annales* 67 [1902], 532-9; quotation p. 532).

[14] On this type see my *Typography of Syriac*, 218-21.

[15] Undated letter of Cluzel in *Bulletin* 101 (July 1877), 129-33; and letter of Louis Bray, C.M., dated Urmia 8 May 1876 in *Annales* 41 (1876), 439. Where these funds came from is not clear.

[16] See a second letter of Bray dated 2 Aug. 1876 (and including the strong anti-Protestant language reserved for appeals to Catholic donors) in *Annales* 42 (1877), 397-407.

Europe precisely in order to furnish the mission with literature that could not be provided locally.[17] Even so, however, some substantial printing was accomplished in the years 1876-81, including two liturgical books (nos. 6, 11 below) and some, at least, of the New Testament (nos. 7, 8).

After 1881 there was an interruption to the activities of the press. This is nowhere exactly explained, but several reasons may account for it. One is that literature for the Chaldean church began to be published by the Dominican fathers in Mosul. Their press had chiefly served the (West) Syrian Catholic church in the earliest years of its activity, but it began to publish specifically Chaldean books in 1882: a priests' manual, school grammar, Psalter, and *Histoire sainte*, all appeared in 1882-3.[18] In the same year 1882, Cluzel, the champion of the press, died, and was succeeded as superior by Jacques-Hector Thomas, remembered as a less effective leader. A fire (said to have been suspicious) destroyed part of the printing-office in 1883. In 1885, Bedjan's publications began to issue from Leipzig and they were liberally distributed in Persia. At all events, only two or three rather small products of the Urmia press are recorded between 1882 and 1889 (unless some undated ones also belong here).

The next superior Hilarion Montéty (1890-6) re-equipped the mission with a new "Minerva" press[19] and new types for Armenian, Persian, and

---

[17] Later Bedjan wrote: "Im Jahre 1880 kam ich nach Europa; das hat im Folgenden seinen Grund: Die Methodisten richteten gleich nach ihrem Erscheinen in Persien eine Druckerei ein, die allerlei Arten von Büchern, sowohl altchaldäische also auch neuaramäische, veröffentlichte. Unsere Mission selbst war in Ermanglung anderer Bücher gezwungen, sich dieser Publikationen zu bedienen. Da dieser traurige Zustand nich mehr länger zu ertragen war, erheilt ich von Generalsuperior Herrn Anton Fiat die Erlaubnis nach Paris zu kommen, um Remedur zu schaffen" (Bedjan quoted in J. Legerer, "Paul Bedjan, ein chaldäischer Sprachgelehrter," *Die Kultur* 13 [1912], 200-8; quotation p. 202). There is certainly some tension between this statement, which does not even mention the mission's own press, and the hopes that his confreres entertained for the press at this time. Perhaps Bedjan realized that his ambitious plans for publication could never be served by the small mission press; or perhaps there was a personal reason behind his disregard for it. For the unclarity of Bedjan's motives for returning to France see also H. Murre-van den Berg, "Paul Bedjan, missionary for life (1830-1920)," in *Homilies of Mar Jacob of Serug*, vol. 6 (Piscataway 2006), 339-69, specif. 346-7. Once there, Bedjan enlisted the Œuvre d'Orient to support his project to print the Chaldean Breviary in Europe; but the letters he published in the *Bulletin* appealing for funds (nos. 134 [Jan. 1883], 24-6; 139 [Nov. 1883], 183-7) had to be carefully — indeed misleadingly — phrased or edited to avoid denigrating the press in Urmia which the society was still funding. In these letters Bedjan is identified as "Missionaire de Perse," and it is not made clear either that he was writing from Paris, not Persia, or that the printing was to be done in Germany.

[18] J.F. Coakley and David Taylor, *Syriac books printed at the Dominican Press, Mosul* (Piscataway 2009), 3, 15-16.

[19] "Minerve" (*Annales* 67 [1902], 533). I take it this was the American treadle platen press of that name. The Americans in Urmia had a similar treadle press.

French, and a further series of publications ensued (nos. 16-25). Printing came again to a standstill for another two or three years (because of "unforeseen circumstances" — perhaps a strike), but resumed under a new superior François Lesné (1895-1910); and from about 1897 the flow of printed matter became steadier. In June of that year the magazine *Voice of Truth*, no. 26 below, was launched; and other publications followed (nos. 27ff.), including works of the scholarly and somewhat more ecumenically-minded bishop of Urmia (since 1892), Toma Audo (nos. 30, 38-42). The operation of the press was now divided between Salomon as editor and another of the mission priests Paul Darbois as manager. The workforce included a master printer Alexander Baba, his assistant Shamasha Ishaq, a foreman Mirza Benjamin Isho, and pupils at the Vincentian school, receiving, it was said, useful training.[20] The press and bindery moved into larger quarters *c*. 1902.[21] For a time the printers used type made for them by the American mission foundry, the original stock of Belgian type, except in the largest size, having worn out. The Vincentian fathers found it embarrassing to appeal to the Americans for type, however, and eventually in 1903 the mission found 30,000 francs to purchase, through Bedjan, new founts from the Drugulin foundry of Leipzig.[22]

The type was refreshed again *c*. 1906,[23] under a new director of the press, Aristide Chatelet. Items 40ff. come from his time.[24] Printing is the subject of a few notices in the *Annales* up to 1911. After that, Chatelet's own published history of the mission being incomplete, we know almost nothing about the press, and it is fair to suppose that at least a few publications may be competely unrecorded. Jacques-Émile Sontag became the superior of the mission after the death of Lesné in 1910, and he was the author of at least one book (no. 48) in 1912. The next-to-last dated item in the bibliography comes from 1913 and it would be reasonable to think that printing ceased on the outbreak of war in 1914, or at least after the first fall of Urmia to the Turks in 1915. The survival of one more printed item, however (no. 50), shows that the equipment survived and printers were

---

[20] *Annales* 67 (1902), 605.

[21] *Annales* 68 (1903), 190.

[22] The types "qui nous délivrent de la servitude protestante" were en route to the mission in January 1903 (*Annales* 68 [1903], 479).

[23] According to Chatelet (see the next note) matrices were acquired along with the type in 1903. It seems unlikely that the Vincentian fathers would have given their casting job to the American foundry. Probably they sent the Drugulin mats to the Dominicans in Mosul who made the new type for them. The Dominicans seem to have used it in their own publications from *c*. 1905 (see my *Typography of Syriac*, 228).

[24] Chatelet, *Revue d'histoire des Missions* 16 (1939), 390-401, specif. 400-1. This was the last part of the article to be published. A later part would no doubt have added more titles.

still able to work in 1917 when the city again came under Russian control. There is not even anything in the decorated title-page of this book to recall the austere and insecure conditions of life in Urmia, although it is perhaps not accidental that it is a burial service.[25] But printing could not survive the terror after the second Russian withdrawal from the area in 1918. Fr. Miraziz was murdered in Khosrowa, and Mgr. Sontag in Urmia; and the mission premises were destroyed.[26]

*

The main sources for the bibliography below are, unfortunately, secondary notices published in the mission's literature. Chief of these is an annotated list of 24 items in the "Notes bibliographiques" in *Annales de la Mission* for 1902[27] (*A* in the list following), covering the years up to *c.* 1900. Chatelet's unfinished history of the mission (*C*) adds some futher titles of publications after that date, probably down to 1911.[28] I am also glad to make use of information, including scans of some title-pages, kindly provided by Mr. Hannibal Givargiz and Fr. Stefan Sado. Mr. Givargiz's information, denoted by *G*, comes partly from his own collection and partly from other copies seen by him in Iran. *S* denotes Fr. Sado's collection, assembled by his father Mikhail who died in 2010. Other notices are scattered and are cited *ad locc.*

In the following list, the title, date, and other data for each item derive from inspection of a copy or catalogue record when that has been possible. For items only known from notices in the *Annales*, I have transcribed the French title, and statements of authorship and language. The formats "8°," "12°," etc. also come from *A*. Otherwise, the source of the data (usually *C* or *G*) is specified. The assignment of items to years is tentative in some cases. Where an item is dated hypothetically, this is noted; but a few items which I hesitate to date even approximately are placed at the end of the sequence along with some *dubia*. I list only the copies I have located in library collections, using these symbols:

BL = British Library;[29]
CM = Maison Mère of the Vincentians, Paris;

[25] The Anglican press, operated after the withdrawal of the English clergy by Yosip Kelaita, likewise produced a book in 1916 and another in 1918: see "The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission press: A bibliography," *Journal of Semitic Studies* 30 (1985), 41.

[26] *Annales* 84 (1919), 828-32 (letter of Chatelet dated Teheran 25 Apr. 1919).

[27] Pp. 605-8.

[28] The relevant pages are *Revue d'histoire des Missions* 16 (1939), 399-401.

[29] See C. Moss, *Catalogue of Syriac books ... in the British Museum* (London 1962).

CUL = Cambridge University Library;
Goussen = Goussen collection, Bonn university library;
HDS = Andover-Harvard Library, Harvard Divinity School;
ICOR = Institute of Christian Oriental Research, Catholic University, Washington, D.C.;
Nuro = Malphono Abrohom Nuro collection[30];
UCS = Eshoo Paul Sayad collection, California State University, Stanislaus.

1870

1. *Syllabaire.*
   See the notice in *Annales* 67 (1902), 532 quoted in n. 13 above.

2. *Petit catechisme.*
   See again n. 13 above.

1875

3. *Syllabaire.*
   This is not mentioned in *A*, but seems to have been the first thing printed with Cluzel's new Belgian types. He wrote: "En attendant [i.e., waiting for supplementary type from Belgium] nous allons poursuivre notre besogne tout doucement. Déjà nous avons un bon syllabaire et nous imprimons en ce moment un petit abrégé de l'Histoire sainte qui sera très-agréable et très-utile aux enfants de nos nombreuses écoles" (*Bulletin* 101 [July 1877], 132).

4. *Histoire sainte*, en langue vulgaire.
   by Salomon.
   12°.
   A no. 17: "vers 1875." The date 1875 and authorship are from *C*. Cluzel's letter just quoted makes this the second publication with the Belgian types.

1876

5. ܟܬܒܐ ܕܨܠܘܬܐ. *Manuel de prières*
   by Salomon. 13 cm. 276 pp.
   A no. 9: "*Manuel de piété*, en langue littéraire et en langue moderne. Il a été rédigé par M. Salomon, C.M." According to *Annales* 41 (1876), 439, a third item (that is, after two "petits ouvrages," which must be nos. 3 and 4) was in the press in 1876. This is identified as *Manuel de piété* in *Annales* 42 (1877), 405, a letter dated August 1876.
   COPY: HDS (Hollis 2267333).

---

[30] See Nuro, *Catalogue of the Malphono Abrohom Nuro collection*, edited by G. A. Kiraz (Piscataway 2009).

6. ܟܬܒܐ ܕܬܟܣܐ ܕܩܘܪܒܐ ܘܬܫܡܫܬܐ ܕܥܕܬܐ. Rituel chaldéen.
The *Taksa*, containing the eucharist and other services.
22 cm. 6, 127 pp.
A no. 3. Cluzel (*Bulletin* 101 [July 1877], 132) mentions specifically the "rituels pour l'administration des sacrements" as existing only in manuscripts. But some of this book, in particular the occasional offices, is of western origin.[31]
Contents: Introduction including admonitions about the sacraments, baptism, and the holy myron (pp. 3-6) — baptism service (1-21) — Epistle and Gospel lections at mass, for the days of the week and for festivals of the year (22-46) — mass of the Apostles, which is the first order of service (47-67) — form of the sacrament of penitence (67) — anointing of the sick (68-70) — betrothal and marriage services (68-93) — other occasional offices (94-118) — prayers over the dying (118-123) — funeral service (124-6) — contents (127).
COPY: Goussen 47 (urn:nbn:de:hbz:5:1-11083).

1877-9

7. ܟܬܒܐ ܕܕܝܬܝܩܐ ܚܕܬܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. Novum Testamentum.
New Testament Gospels and Acts (*sic*, not the whole New Testament), in classical and modern Syriac. 25 cm. 3, 495 pp. 1877.
A no. 1: "accompagné de notes rédigées par M. Salomon, C.M., et par le vicaire général du diocèse."
It is mentioned as in prospect by Cluzel (*Bulletin* 101 [July 1877], 132): "Après cela nous mettrons la main à la reproduction de quelques parties de l'Ecriture sainte, en commençant par le Nouveau Testament. Oui le Nouveau Testament! Car qu'on le croie, ou non, les Chaldéens catholiques n'ont pas même le Nouveau Testament imprimé dans leur langue à une source authentique. Que de fois ne les ai-je pas vu chanter l'Epître dans les Bibles protestantes!" The date 1877 on the title-page probably indicates the start of printing; a letter from Cluzel dated "1879" in *Bulletin* 117 (Mar. 1880, 270) mentions the New Testament as then still in the press.
The text pages are divided into three, with the Peshitta text in classical Syriac in larger type above, and the modern Syriac translation below, a double line in the middle of the page. Notes are in the same small type below another line at the bottom. The preface of the book (pp. 1-2) emphasizes the church as the authoritative interpreter of the Bible. On the

---

[31] For the place of this *Taksa* among other printed editions, see C. Moussess, "Les huit éditions du Missel chaldéen," POC 1 (1951), 209-20.

style of the modern Syriac translation, see Murre-van den Berg, *From a spoken to a written language* (n. 4 above), 112.
COPY: BL (753.d.17; Moss, 160).

8. Épîtres de S. Paul (excepté celle aux Hébreux) en syriaque et en chaldéen avec commentaire.
4° 256 pp.
For the existence of this item I depend on a manuscript document in the Vincentian Maison-Mère listing the works of Salomon. It seems to indicate that the whole New Testament was planned (confirming the title-page of the previous item) but was issued in parts.

1879

9. *Catéchisme*, en langue vulgaire, composé par M. Salomon.
16°? 75 pp.?
A no. 12. The date and other data here are tentative. The library copy listed below is now missing and the date comes from the old catalogue card. In *A* the date is "vers 1875," and *C* gives 1875; but it seems impossible to fit this item into that year. It is confusing that *A* also says "publié du temps de M. Montéty," which could not be before 1891. It is likely that the conflicting data arise from more than one edition. The document referred to in item 8 above lists an undated *Catéchisme chaldéen* of 75 pp.
COPY: ICOR 275.81 S984[2] (missing).

1880

10. ܓܪܡܡܛܝܩܝ ܦܪܢܣܝܬ ܥܡ ܬܘܠܡܝܕܘܬܐ and ܗܘܓܝܐ ܦܪܢܣܝܬ.
16 cm. xxiv, 176 pp.
An adaptation of H. G. Ollendorff, *Neue Methode, Französisch zu lernen* in modern Syriac; preceded by a French reading book.
A no. 19: "*Grammaire et dialogues français-chaldéens.* Ouvrage fait par M. Montéty, C.M., d'apres la méthode Ollendorf."
COPY: BL (753.a.45; Moss, 831).

1881

11. ܛܟܣܐ ܕܩܘܒܪܐ.
The burial service, in classical Syriac.
23 cm. 161 pp.
COPIES: HDS (Hollis 02267142), Goussen 51 (urn:nbn:de:hbz:5:1-8980).

12. ܟܬܒܐ ܕܗܘܓܝܐ.
Spelling book.

18 cm. 62 pp.
COPIES: HDS (Hollis 2267124), ICOR 275.81 S984[1] (missing).

1886

13. ܬܫܡܫܬܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܕܫܡ̈ܫܐ.
Priest's and deacon's manual for the celebration of the Mass, in classical Syriac.
17 cm. 22 pp.
Titles and other data for this item and the next are from a privately-owned copy (of nos 13, 14, and 10 bound together).

14. ܟܬܒܐ ܕܙܘܡܪ̈ܐ ܒܠܫܢܐ ܕܝܘܪܡܣ ܦܫܝܩܐ ܘܡܫܪ̈ܐ ܠܗ ܡܬܪ̈ܓܡܐ ܡܢ ܠܗ ܠܗܘܡܟܪ̈ܐ ܡܢ ܡܕܝܡ ܘܡܢ ܡܢ ܒܬܪ ܬܫܡܫܬ̈ܐ.
17 cm. 93 pp.
A no. 11: "*Cantiques*, en langue littéraire et en langue vulgaire. Ce recueil contient des cantiques traduits du français; il est l'œuvre de M. Salomon, C.M., et du vicarie général d'Ourmiah."

1889

15. ܢܣܛܘܪܝܘܬܐ ܘܦܪܘܛܣܛܢܛܝܘܬܐ.
12°.
A no. 6: "*Nestorianisme et Protestantisme*, par M. Boucays, C.M. C'est un livre de polémique religieuse contenant surtout l'historique du nestorianisme et du protestantisme. En langue vulgaire." Alphonse Boucays was a priest at the Khosrowa station. The Syriac title comes from *G*, which however gives the date 1890, not 1889 as *A*.

1890

16. *Syllabaire syriaque-persan*, en langue vulgaire.
12°.
A no. 23.

17. ܛܟܣܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ܘܕܥܡܕܐ.
Order of the eucharist and baptism; with a Latin preface.
31 cm. 75 pp.
Not in *A* unless this and not no. 6 is the earlier edition of no. 27 referred to. The data all come from *G*.

18. *Catéchisme*, en idiome de Sinha.
12°.
A no. 13: "un idiome particulier." It is dated "vers 1890." *C* (p. 400) dates it to Montéty's time.

19. ܡܓ̈ܒܝܐ ܠܩܪ̈ܝܢܐ.
12°.
A no. 18: "*Morceaux choisis*, en langues littérarie et vulgaire; il y a des pièces en prose, d'autres en vers. Est l'œuvre de M. Boucays, C. M." The date is from *C*. *A* gives it as "vers 1890." The Syriac title comes from *G*.

20. *Syllabaire arménien.* Dialogues français-arméniens.
12°.
A no. 22: "par Jacques Khoroziantz [i.e. Khorossian], professeur catholique au collège des Lazaristes d'Ourmiah." It is dated "vers 1880" but *C* (p. 400) puts it in Montéty's time and 1890 is the earliest possible date for this item and the next one if they use his Armenian type.

21. *Manuel de politesse*, en arménien.
A no. 24: "par un professeur adjoint du collège des Lazaristes à Ourmiah." *C* identifies him as Khorossian. It is not dated and like the previous item could be later than 1890.

1891

22. *Géographie*, par M. Salomon, C.M., en langue vulgaire.
12°.
A no. 16.

23. *Petite grammaire syriaque*. En langue vulgaire.
12°.
A no. 20: "Trois éditions." No dates are given for any of them. *C* identifies the author as Salomon and gives the date 1891.

1893

24. ܬܫܥܝܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ ܟܪܝܬܐ ܕܟܠܕ̈ܝܐ ܡܕܢܚ̈ܝܐ.
Brief ecclesiastical history of the eastern Chaldeans, in modern Syriac.
21 cm. 192 pp. The imprimatur of Montéty is dated 15 Aug. 1893.
Not in *A*. According to a handwritten note in the BL copy, the author is the priest Shimun from the village of Shamshagian.
Part 1 (pp. 1-65) concerns Nestorius and his condemnation. Part 2 (pp. 66-188) contains miscellaneous short sections on topics from the beginning of Christianity among the Chaldeans down to local village histories. Pp. 189-92 are the table of contents.
Sarmas, 31, lists a title ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܢܣܛܘܪܝܢܘܬܐ with this date, which must be this book.

COPIES: BL (754.11.10, not in Moss); CUL (Newton no. 5018308, bound with the next item).[32]

25. ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܦܪܘܛܣܛܢܘܬܐ ܟܪܝܬܐ.
Brief chronicle of Protestantism, in modern Syriac.
21 cm. 7, 174 pp. The imprimatur of Montéty is dated 28 Nov. 1893.
Not in *A*.
COPY: CUL (Newton no. 5018337, bound with the previous item).

1897

26. ܩܠܐ ܕܫܪܪܐ.
Qala da-Shrara, The Voice of Truth, a monthly magazine in modern Syriac. The first number appeared in June 1897. In the issues preserved, there are 16 pages. The magazine ceased publication in 1915 according to G. Yonan, *Journalismus bei den Assyrern. Ein Überblick von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (Berlin 1985), 23-4: this is likely enough, although she does not cite a source. *S* has two issues from 1914.
For the first two years the editor was Raphaël Niéberidzé; then it was Salomon (see vol. 3 p. 522 cited by Macuch, *Geschichte*, 200); and he was later joined by F. Miraziz.[33] J. Babakhan, "Protestantisme et Catholicisme chez le peuple nestorien: une revue néo-syriaque à Ourmiah (Perse)," ROC 4 (1899), 428-43, quotes the manifesto of the magazine from the first issue, summarizes the contents of vol. 1 nos. 1-3 (June-August 1897), and reprints some verses by a Shamasha Isho. Other notices are *Annales* 73 (1908), 178; *C* (p. 401); and Macuch, *Geschichte*, 194-201 including a list of the contents of vol. 1 (1897-8)[34] = pp. 1-210 and vol. 3 (1899-1900) = pp. 425-616. According to the *Annales*, religious subjects in the magazine "sont toujours traités avec calme et avec égards pour tous"; but this may have to be understood relatively: see some examples of polemic in Macuch; and *C* records a rebuke delivered in its pages to the local Russian bishop.
COPY: CM (8205), the issue for December 1901. A run of issues 1904-6 formerly reported by the editor of the *Annales* as received (73 [1908], 178), is no longer recorded.
REPRINT: vol. 2 (1898-9) = pp. 211-424 by Atour Publications.[35]

---

[32] This volume and item 30 are *ex libris* David Jenks, Anglican missionary in Urmia 1892-8.

[33] François Miraziz, another Persian Vincentian, and great-nephew of Paul Bedjan. He served in the mission from *c.* 1902 (*Annales* 72 [1907], 219) until his death in 1918.

[34] Macuch's "2/1898-9" is actually vol. 1 (1897-8).

[35] Details may be seen at <www.lulu.com/spotlight/atourpub>.

27. ܟܬܒܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܕܟܗܢܐ ܘܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܠܕܝܐ.
Missel pour le rite chaldéen, en langue littéraire.
4° 191 pp.
A no. 2: "Il y avait eu une première édition" which must be no. 6 (1876). For this item I follow the date 1897 given by *G* along with the number of pages. *A* gives the date 1900.

1899

28. ܟܬܒܐ ܕܒܢ̈ܬܐ ܕܡܪܬܢ ܡܪܝܡ.
32°.
A no. 8: "*Manuel des Enfants de Marie*, par M. Raphaël Niéberidzé, C.M. En langue vulgaire."
The date is from *A* (although *Annales* 76 [1911], 575, gives 1898). The Syriac title is from Macuch, *Geschichte*. The Syriac title has ܒܢ̈ܬܐ "daughters": the "enfants de Marie" were girls (see no. 45 below).

29. Theologia moralis ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio. Auctore Thomas Audo Archiepiscopo Urmiensi. ܬܐܘܠܘܓܝܐ ܕܥܒܕܢܝܬܐ. ܣܝܡ ܐܬܘܡܐ ܐܘܕܘ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܐܘܪܡܝ ܕܦܪܣ.
2 vols. 19 cm. 707, 639 pp. In classical Syriac.
A no. 4: "Ce bel ouvrage est dédié à Mgr Lesné, délégué apostolique en Perse. L'auteur, dans une élégante et intéressante préface en latin, indique les sources de son livre et le profit qu'à juste titre il en espère."
COPIES: CUL (822:1.c.85.4 [vol. 1 only]), Nuro (I902, 903 [both vols.])

30. ܝܪܚܐ ܕܡܪܬܢ ܡܪܝܡ.
by Toma Audo.
A no. 10: "*Mois de Marie à l'usage des fidèles*, par Mgr Audo. C'est un receuil de méditations et d'histoires adaptées au but de l'ouvrage." The Syriac title is from *G*. *C* and *G* give the date 1899 against *A*'s 1900.

1901

31. ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܣܦܪܝܐ ܟܠܕܝܐ: ܣܝܡ ܐܒܐ ܫܠܝܡܘܢ.
Grammar of classical Syriac, by Salomon.
26 cm. 256 pp.
A no. 21: "Ouvrage très savant, tout entier en langue littéraire, afin qu'il puisse servir aux Chaldéens et aux Syriens, qui ont chacun leur idiome vulgaire particulier." *A* gives the date 1900.
COPIES: Nuro (C362), CM (7351).

32. ܟܬܒܐ ܕܡܕܒܪܢܐ ܕܚܛܝܐ.
A no. 7: "*Guide du pécheur*, de Louis de Grenade [i.e., *Guía de pecadores* by Louis of Granada]. Traduit en langue vulgaire. Une première traduc-

tion inachevée parut d'abord. Cette traduction vient d'être revue et terminée par M. Salomon. ... Un vol. in-8." The date 1901 is given by *A* and *C*; but there seems to be confusion in these sources with no. 37 below.

1902

33. ܟܬܒܐ ܕܐܪܝܬܡܛܝܩܝ. *Arithmétique en langue syro-chaldéenne: traduite en partie du français et adaptée aux besoins de nos missions d'Ourmiah et de Salmas* par J. Abel Zayia,[36] P.D.L.M.
c. 20 cm. 275 pp.
Date from *G*; other data from *S*.
A no. 15: "Cette excellente arithmétique, encore inachevée [that is, in 1900], avait déjà surpassé les livres similaires des protestants, d'après leur propre témoignage. Elle a été terminée et complétée par ce qui concerne le système monétaire persan et les mesures agraires persanes."
COPY: CM (8206).

1903

34. *Manuel de conversation polyglotte en six langues: français, anglais, russe, persan, chaldéen, arménien.*
Letter of Darbois dated 19 Jan. 1903, printed in *Annales* 68 (1903), 479: "Vous serez sans doute satisfait d'apprendre la mise à l'impression d'un ouvrage utile. C'est un Manuel de conversation, suivie d'un Lexique en six langues ... entièrement composé chez nous, sur le modèle des manuels de conversation que vous avez a Paris... Les caractères russes qui nous manquaient sont arrivés cette année."

1904

35. *Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ*
According to *C*, pp. 400-1, this item and an *Histoire sainte* were edited by F. Miraziz from Bedjan's earlier publications (Leipzig 1885 and 1888 respectively), refining the language: see the *Avertissement* in the next item.

36. ܬܫܥܝܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܟܬܒܘܬܐ. Histoire sainte.
17 cm. 377 pp.
"Cette nouvelle édition de l'histoire sainte en Chaldéen vulgaire imprimée par le soin de M. P. BEDJAN en 1888, n'a subi qu'une modification. On s'est efforcé de remplacer les mots d'origine turque, nécessaires autrefois pour aider l'intelligence des enfants, par les mots d'origine syriaque qui seront désormais compris, parce que la langue devient de

[36] Abel Zayia (1871-1951), later Chaldean archbishop of Urmia and bishop of Salamas.

plus en plus cultivée et se débarrasse des éléments étrangers" — *Avertissement* facing p. 1. The revision was by F. Miraziz (see the previous item).
COPY: UCS (no call-number), CM (320A).

37. ܟܬܒܐ ܕܡܘܕܝܢܐ ܕܚܛܝ̈ܐ.
Annales 68 (1903), 479: "Nous finirons bientôt l'impression de la nouvelle édition en chaldéen du *Guide des pécheurs*, de Louis de Grenade." The earlier edition will be no. 32 above. *C* does not mention it separately.
COPY: CM (7350).

1905

38. ܓܪܡܛܝܩܝ ܕܠܫܢܐ ܣܘܪܝܐ. *Grammaire de langue chaldéenne moderne dialecte d'Ourmiah* par Thomas Audo Archeveque d'Ourmiah.
21.5 cm.
Data from *G*. *C* mentions "deux éditions, coup sur coup." This will be the first one, and the second no. 44 (1911), below.

1906

39. ܛܟܣܐ ܟܠܕܝܐ. Missale Chaldaicum.
c. 29 cm.
edited by Toma Audo.
C: "Après une refonte de tous les vieux caractères chaldéens, Mgr Thomas Audo donna un magnifique Missel chaldéen complet et ordonnancé comme le Missel latin, sur le type du Missel chaldéen imprimé à Rome en 1767." (It is not clear how this missal differed from its predecessors nos. 18 and 28.[37]) It is mentioned in A. Baumstark, *Comparative liturgy* (Eng. tr. London 1958), bibliographical appendix, p. 218.
COPY: Goussen 4' 45.

40. ܟܬܒܐ ܕܩܪ̈ܝܢܐ ܠܝܠ̈ܕܐ. *Lectures choisies.*
by Toma Audo.
2, 227 pp.
Data from *G* and an extended notice of the contents in *Annales* 73 (1908), 177. "Chaque lecture est suivie d'un commentaire, d'une pensée et d'un exercice d'élocution. ... Cet ouvrage peut être mis entre les mains de tous les enfants, quelle que soit leur religion, car il n'y a rien qui touche les points particuliers d'une religion, mais tout y est général." There was a new edition by Nimrod Simono (Teheran 1983, not seen).

[37] This may become easy to see when the Goussen copy is digitized in due course.

1908

41. *Klila et Dimna: fables indiennes traduites en langue chaldéenne dialecte d'Ourmiah* par Thomas Audo ܟܬܒܐ ܕܟܠܝܠܐ ܘܕܡܢܐ.
21.5 cm. iv, 213 pp.
Data from *G* and *S*. There is also a notice in *Annales* 76 (1911), 429. In his preface Audo mentions his translation of this text into classical Syriac published by the Dominicans in Mosul in 1895 (Coakley & Taylor, p. 25 no. 41). Of this edition he says (p. vi), "Les fables, ainsi que les exemples qui y sont montrés et les maximes qu'on y développe sont mises dans la bouche des animaux: c'est pourquoi, nous pensons que les enfants de nos écoles, à qui nous dédions cette traduction en langue vulgaire, y trouveront un attrait tout particulier."

1909

42. ܟܬܒܐ ܕܡܐܐ ܡܬ̈ܠܐ. *Cent fables.*
by Toma Audo.
8°. iv, 213 pp.
According to *C*, a school text "pour le cours moyen." The fables, in modern Syriac, are in rhyming verse in various metres, adapted from La Fontaine and other sources. Audo's preface is dated 8 June 1909. These data come from a reedition (Teheran[38] 1956; BL 753.z.10); the original size and number of pages are from *G*. It is also noticed alongside the previous item in *Annales* 76 (1911), 429.

43. ܟܬܒܐ ܕܓܐܘܓܪܦܝܐ. ܫܢ̄ܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܡܬܘܪܓܡܬܐ ܡܢ ܠܫܢܐ ܦܪܢܣܝܐ. *La première année de géographie*, en langue chaldéenne moderne, dialecte d'Ourmiah.
J. Abel Zayia, prêtre de la Mission.
oblong 4°. 51 p.
Annales 76 (1911), 429: "des éléments de géographie, en partie traduits du français et ornés de figures." *C*: "une Géographie illustrée pour les classes élémentaires."
COPY: CM (8209).

1911

44. Grammaire de langue chaldéenne moderne dialecte d'Ourmiah par Thomas Audo. Deuxième édition. ܓܪܡܛܝܩܝ ܕܠܫܢܐ ܣܘܪܝܐ
The first edition was no. 38 (1905) above.
21 cm. 7, 190 pp.

---

[38] To judge from the types used: see my *Typography of Syriac* (n. 13 above), no. E33. There is a new foreword by the "printer" (ܛܒܘܥܐ), a certain Chorepiskopa Thoma Bet Mar Yohannan.

REPRINT: Assyrian Language and Culture Classes Incorporated (*c.* 1982; OCLC 51080198).

45. *Manuel des enfants de Marie* en langue chaldéenne, revu et augmenté par F. Miraziz, C.M.
16° 263 pp.
The data come from a notice in *Annales* 76 (1911), 574-5, which goes on: "Ce livre est la traduction du *Manuel* français. Déjà avait paru en 1898 [i.e. 1899, item 28 above] une traduction en chaldéen, mais elle était fort incomplète; la nouvelle édition, revue avec soin par M. Miraziz, lazariste persan, est aussi notablement plus complète. Ce livre rendra particulièrement service aux associations qui ont leur centre chez les Filles de la Charité établies en plusieurs villes de la Perse. Les caractères sont nets et l'impression faite avec soin."

46. *Le médecin malgré lui.*
According to *C*, this item and the next one were plays of Molière "traduites et adaptées en chaldéen vulgaire par Cacha Mouchil Babella et Jean Babou Malik pour les représentations théâtrales de la jeunesse catholique." The date is approximate: *C* mentions these items alongside others published 1909-11.

47. *Les Fourberies de Scapin.*
Cf. the previous item.

1912

48. ܬܫܥܝܬܐ ܡܟܪܝܬܐ ܕܥܬܝܩܬܐ ܘܕܚܕܬܐ. *Abrégé de l'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament.*
21 cm. 242 pp.
by Mgr Emilius Sontag.
All data are from *G.* Apparently a different book from no. 36 above.

1913

49. ܩܪܝܢܐ ܕܟܠܕܝܐ. *Syllabaire chaldéen.*
17 cm. 103 pp.
All data are from *G.*

1917

50. Rituale Chaldaicum. ܛܟܣܐ ܕܥܢܝܕ̈ܐ ܕܩܒܘܪܬܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܫܘܕܥܐ ܡܕܒܪ̈ܢܐ ܕܗܘܢ ܠܟܗ̈ܢܐ.
The burial service.
c. 19 cm.
All data are from *G.*

undatable and uncertain items

51. *Traité sur l'Église*, en langue vulgaire.
12°.
A no. 5 giving no date. *C* suggests it is an early publication by Salomon.

52. *Catéchisme*, en langue arménienne.
18°.
A no. 14: "il y a deux éditions. Une imprimée par M. Montéty (à Téhéran), l'autre sous Mgr Lesné." The latter will be the edition of interest here, to be dated no earlier than 1896 or 1897 if printed in Lesné's time. *C* puts this item among Montéty's publications in Urmia, hence 1890-5, but referring it would seem to the Teheran printing.

The next four items come from a list in P. Sarmas, ܬܫܥܝܬܐ ܕܣܦܪܘܬܐ ܐܬܘܪܝܬܐ vol. 3 (1970), 31-2, consisting of 30 items printed by the Vincentian press. (They are also repeated by Macuch, *Geschichte*, 192-4.) Most are not exact titles but can be matched more or less well with items above. These four, however, remain. None is dated.

53. ܐܘܪܚܐ ܕܙܠܝܒܐ.
The way of the cross.
Presumably a book of meditations on the stations of the cross. This was a special devotion of the Vincentian order.

54. ܟܬܒܐ ܕܝܪܚܐ ܕܠܒܐ ܡܘܩܕܫܐ ܕܝܫܘܥ.
Month of the sacred [reading ܡܩܕܫܐ for ܡܘܩܕܫܐ?] *heart of Jesus*.

55. ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܟܪܝܐ ܒܬܪ̈ܬܝܢ ܠܫ̈ܢܐ.
Short grammar in two languages.

56. ܟܬܒܐ ܕܫܘܥܝܬ̈ܐ ܒܬܪ̈ܬܝܢ ܠܫ̈ܢܐ.
Stories in two languages.

SUMMARY

The Vincentian mission in Persia included a printing-office in the city of Urmia, and this office published more than fifty books and pamphlets in the years 1870-1918. These publications include some in classical Syriac, mainly liturgical books for the Chaldean church and grammars; but most of them are in the vernacular Syriac language of the local Christians in Persia. This article attempts a bibliography of all these items, giving locations of copies where these are known to exist and otherwise taking over data from secondary sources.

Wolfson College
Cambridge CB3 9BB, England

J. F. Coakley

COMMENTARIUS BREVIOR

Stéphane Verhelst

Notes sur la recension du livre *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi*

La présente revue a bien voulu publier une recension de mon ouvrage sur la Liturgie de saint Jacques[1]. Il est toujours agréable de voir ses travaux reconnus dans une revue importante, mais je dois déplorer que des inexactitudes se soient mêlées au compte rendu. Il me reproche d'abord la complexité de l'ouvrage, qui réunit en fait deux travaux différents, l'édition du texte géorgien par des savants de Tbilissi et mon commentaire. Je m'en suis expliqué dans la préface (p. 5-6) et je n'y reviendrai pas. Ce que je ne peux pas laisser passer sans réagir, par contre, c'est une confusion extrêmement préoccupante. Le compte rendu reprend en effet la distinction de ma collègue géorgienne Mzekala Shanidzé entre « recension courte » et « recension longue » de la Liturgie géorgienne de saint Jacques, mais il se trompe radicalement en assimilant le texte court publié par Tarxnišvili[2], celui du manuscrit du Vatican *Borgia* 7, XIIIe-XIVe s. (sigle Z), aux témoins anciens du texte court, à savoir le principal manuscrit publié dans l'ouvrage (*Sin.* géo. 58 *novus*, IXe-Xe s., sigle A) ainsi que le manuscrit dont j'ai donné la rétroversion grecque (*Tbilissi* 86, XIe s., sigle C).

Le manuscrit du Vatican est une nouvelle traduction à partir d'un texte grec tardif. Ce *n'est pas* un manuscrit de l'ancienne Liturgie géorgienne de saint Jacques à laquelle l'ouvrage entendait se consacrer (*The Old Georgian*

[1] *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi. Editio, translatio, retroversio, commentarii.* The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James published by L. Khevsuriani, M. Shanidze, M. Kavtaria and T. Tseradze. La Liturgie de saint Jacques. Rétroversion grecque et commentaires par S. Verhelst, Jerusalemer Theologisches Forum 17, Münster 2011. Cf. la recension de G. Winkler dans *OCP* 77 (2011) 549-553.

[2] M. Tarchnišvili, *Liturgiæ Ibericæ antiquiores*, CSCO 122/*Iber.* 1, 123/*Iber.2*, Louvain 1950, 1-34 et 1-25.

Version... dit le sous-titre); il n'est d'ailleurs pas utilisé par les éditrices, et si je le cite occasionnellement, c'est en précisant que sa valeur ne dépasse pas celle d'une nouvelle traduction de l'anaphore de saint Jacques en géorgien, selon le modèle de texte que l'on retrouve dans les manuscrits grecs conservés, que j'appelle le *texte reçu* (TR), un modèle similaire, d'ailleurs, à celui de la version arabe, et probablement des versions syro-melkite et slavonne. L'édition des nouveaux manuscrits sinaïtiques grecs de Saint-Jacques n'a pas apporté de nouveautés substantielles[3] à ce modèle de texte, que je me risque à qualifier de « melkite », en attendant une étude d'ensemble de cette recension. Pour l'époque ancienne, ce qu'il faut opposer, donc, ce sont le texte court, représenté à mon avis surtout par C mais à l'occasion aussi par certains manuscrits sinaïtiques (il porte le sigle TG, texte géorgien – au sens de l'ancienne version du texte grec de Saint-Jacques), et une (ou plusieurs) recension secondaire dans l'histoire du texte géorgien, que l'on retrouve dans les manuscrits géorgiens copiés au IX[e] ou X[e] siècle dans les monastères de Palestine et conservés aujourd'hui au Sinaï (auxquels j'ai donné le nom de recension sinaïtique, RS). La démonstration de cette distinction entre TG et RS est donnée aux pages 288-293. C'est là que j'aurais attendu la réaction éclairée de la part des liturgistes.

Il m'est reproché par ailleurs d'avoir proposé inutilement une rétroversion grecque du manuscrit C. Mais ce travail a tout son sens quand l'on admet que le texte géorgien est une version fidèle et non une adaptation du texte grec, comme c'est manifestement le cas dans les autres versions orientales (syriaques, arméniennes et éthiopiennes). L'édition que je propose n'est pas celle du texte géorgien, mais, comme indiqué dans le titre, du *texte ibéro-grec*, c'est-à-dire de la *Vorlage* grecque du meilleur manuscrit. Je veux bien admettre la critique que ce texte grec ne correspond pas exactement au texte géorgien de A publié par mes collègues de Tbilissi, et qu'il faut donc trouver le modèle géorgien de C dans la liste des variantes qui sont, de plus, publiées après le texte de A et non en bas de page. C'est une difficulté certaine pour le lecteur ibérisant, mais je me suis efforcé de donner dans le commentaire toutes les explications nécessaires à la lecture du texte de la rétroversion grecque[4].

En ce qui concerne mon commentaire, le compte rendu me reproche d'abord de ne pas avoir suffisamment cité le texte grec de Mercier, absent

[3] A. K. Kazamias, *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίοῦ Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα σιναϊτικὰ χειρόγραφα*, Thessalonique 2006.

[4] Une critique plus percutante aurait pu être soulevée concernant l'édition : par manque de temps sur place au Sinaï, les éditrices n'ont pu retenir que cinq manuscrits du nouveau fonds (ABFHL) renonçant à six autres (MNOPQR) ; l'édition intègre par contre les manuscrits précédemment édités (C et G) ainsi que les trois manuscrits de l'ancien fonds sinaïtique (DEK).

de l'index des auteurs: c'est qu'il se trouve dans l'index des sources (p. 429-430), où j'ai même donné une liste des références exactes, à la ligne près, cela dans le but d'indiquer à l'utilisateur de cette édition les passages que j'ai commentés. Mais sa critique principale se porte sur l'omission pratiquement complète, dans mon commentaire, des versions araméennes, arméniennes et éthiopiennes. C'est que j'entends retracer l'histoire de la messe à Jérusalem, comme indiqué à la première page de mon commentaire (p. 229), et non l'histoire de l'influence que ce texte a pu avoir en Orient sur des Eglises qui ne sont, d'ailleurs, pas chalcédoniennes (à l'exception des manuscrits araméens qui proviennent des Eglises maronite ou melkite). C'est donc seulement quand un accord avec le TG est possible, que ces documents deviennent importants pour la messe de Jérusalem. Et je pense l'avoir montré dans un cas au moins, celui de l'épiclèse, qui est simple dans le manuscrit C et le texte syriaque, alors qu'elle est double dans la RS et le TR. Il revient aux éditeurs futurs des textes araméens, arméniens ou éthiopiens, d'évaluer la plus ou moins grande proximité de ces textes avec le formulaire le plus ancien auquel le TG nous donne accès, mais il doit être bien clair que ce texte « critique » auquel on pourra aboutir est un pur squelette, qui ne doit prétendre à aucune existence historique réelle. Le texte grec que je publie est au contraire un témoignage essentiel sur la Divine Liturgie célébrée à Jérusalem vers le VIe siècle.

Il n'est pas exact de dire que je n'ai pas assez tenu compte du travail de mes collègues géorgiens. Je l'ai intégré dans mon commentaire partout où il apportait des lumières nouvelles, en particulier sur la célébration de la *prothesis*, la façon de faire les première et seconde processions d'entrée et les rites de communion. D'autre part le fait que le manuscrit de Graz, de la main de Jean Zosime, édité déjà par Tarxnišvili (en même temps que le manuscrit du Vatican), soit désormais souvent isolé dans les témoins de la recension sinaïtique, montre qu'il s'agit d'une copie savante d'un auteur original; il est donc très problématique d'en revenir à cette édition comme à l'édition de référence du texte géorgien! S'il faut citer, dans les travaux de liturgie comparée, un autre modèle de texte que A ou ma rétroversion de C, c'est l'édition de C par Kékélidzé (avec sa traduction anglaise par Conybeare et Wardrop) qui le mériterait[5]. Ajoutons que le texte hagiopolite comprend toute la messe, liturgie des catéchumènes comprise, alors que, dans les autres Eglises, il se limite à l'anaphore ou même seulement, en éthiopien, à la prière eucharistique. Or la partie initiale de la messe comprend des prières essentielles à la compréhension de la formation de la Liturgie

[5] K. Kekelidze, *Древнегрузинский архиератикон*, Tbilissi 1912; F.C. Conybeare et O. Wardrop, *The Georgian Version of the Liturgy of St James*, dans *ROC* 18 (1913), 396-410; 19 (1914), 155-173.

de saint Jacques. Ceci m'amène à résumer rapidement les conclusions de mon travail qui me paraissent les plus déterminantes pour la recherche ultérieure, en espérant qu'elles donneront lieu enfin à une juste évaluation de mes pairs.

1. Une première différence importante entre les textes géorgien (ibéro-grec) et grec est l'omission de la *prothesis* au début de la messe dans le texte grec. J'ai montré que les prières qui la composaient avaient été *déplacées et modifiées* dans d'autres parties de la messe de Jérusalem *après le VIIe siècle*, alors même qu'elle commençait à s'introduire dans le rite de Constantinople.

2. La Liturgie de saint Jacques est le témoin privilégié de l'influence exercée par la prière juive (ou judéo-chrétienne) sur la formation de la messe en Orient, et la tradition géorgienne offre des traces significatives de cette influence[6]. Je résume ici la démonstration principale, qui a des conséquences sur la formation de la liturgie eucharistique non seulement à Jérusalem mais dans l'ensemble du christianisme. Comparons trois rubriques liturgiques: les mémentos (dits par le célébrant dans la prière eucharistique), les diptyques (l'équivalent des mémentos, dits par le diacre), et la synaptie catholique (la longue prière diaconale, originellement après l'Evangile pour marquer la fin de la liturgie des catéchumènes). Ajoutons l'analyse de deux autres rubriques importantes, désormais dispersées : la prière d'offrande mentionnant les patriarches, qui est devenue la seconde partie de l'actuelle « prière de saint Basile » de la Divine Liturgie byzantine, et le début lui-même de la prière eucharistique, culminant dans le *Trisagion*. Ces deux prières sont analogues à celles que l'on trouve à Antioche dans les Constitutions apostoliques (VII 33-38), où leur appartenance à une forme archaïque de *shemônê 'esrê*[7] sabbatique (à mon avis christianisé dans une communauté judéo-chrétienne), est avérée, à savoir VII 37 (*birkat 'avôdâ*) et VII 35 (*qedûshâ*).

L'introduction avec le *Trisagion* est déjà attestée par Eusèbe de Césarée, mais elle est probablement récente à son époque, il en est le plus ancien témoin dans l'histoire de la messe[8]. De quoi était, dès lors, composée la prière eucharistique à Jérusalem avant l'influence exercée par ce *shemônê 'esrê* judéo-chrétien ? Que reste-t-il de la prière eucharistique, en d'autres

---

[6] Voir l'ouvrage précédent que j'ai publié: *Les traditions judéo-chrétiennes dans la liturgie de Jérusalem, spécialement la Liturgie de saint Jacques frère de Dieu*, Textes et études liturgiques. Studies in Liturgy 18, Leuven, 2003. L'ouvrage est épuisé; une version électronique est disponible sur http://www.mendeley.com/profiles/stephane-verhelst/.

[7] Voir Fiensy (après Kohler, Bousset et Goodenough), analysé dans *ibid.*, p. 177 ss.

[8] Voir par exemple le travail de Spinks (cité dans *Liturgia Ibero-Graeca*, p. 332).

termes, quand l'on soustrait l'introduction avec le *Trisagion*, la prière d'offrande (ou oblation) et les mémentos ? Il reste une prière centrée sur le Christ, avec une épiclèse. C'est le schéma de prière que je reconnais dans les prières « de parastase », à savoir ces longues prières d'approche de l'autel et du célébrant pour lui-même que l'on trouve dans la partie intermédiaire entre la liturgie des catéchumènes et la prière eucharistique (aujourd'hui dans la Divine Liturgie byzantine, la prière « Nul n'est digne »). Du fait de la dérive marcionite qu'a connu le christianisme à la fin de la période des persécutions, on peut supposer que l'Eglise de Jérusalem s'est souvenue, pour contrer cette dérive gnosticisante, de la présence en son sein d'une communauté judéo-chrétienne. En adaptant son *shemônê 'esrê* à la liturgie eucharistique, l'Eglise de Jérusalem cherchait à formuler une christologie et une triadologie conformes à l'évolution de la théologie au IVe siècle. L'histoire de la messe à Jérusalem apporte ainsi sa contribution à l'étude de la « double hélice », juive et païenne, à l'œuvre dans la formation du christianisme[9].

3. Cette communauté judéo-chrétienne (du IIIe s.) était très probablement quartodécimane[10], c'est-à-dire qu'elle ne commémorait la dernière cène qu'une fois par an. Mais elle avait une prière de table, une *birkat hamazon*, marquée par la fraction du pain « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Il y a une allusion à cette « épiclèse trinitaire » dans un texte caténique d'Origène (édité par Jenkins), dans la première catéchèse mystagogique (au § 7) et ... dans le rite de la fraction de la Liturgie de saint Jacques.

Eichmattstrasse 23
6005 Luzern
Suisse

Stéphane Verhelst

---

[9] G. G. Stroumsa, « The Christian hermeneutical revolution and its double helix », dans *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, 9-28.

[10] J'aborde plus particulièrement cette question dans l'ouvrage qui vient de paraître : *Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire, suivant l'index des péricopes évangéliques, conclu par le sanctoral du* Sin. *géo. 58* novus, Spicilegii Friburgensis Subsidia 24, Fribourg (Suisse) 2012.

RECENSIONES

Anastasio Sinaita, *Omelia sul Salmo 6*. Edizione della versione copta e traduzione italiana di Hye Kyoung Song [PO 233 (52.3)], Brepols, Turnhout 2012, pp. 433-528 [1-96].

Questo fascicolo della *Patrologia Orientalis* contiene l'edizione del testo copto, con traduzione italiana, di un omelia attribuita a sant'Anastasio, monaco ed abbate del monastero di santa Caterina sul Monte Sinai nel VII secolo (cf. A. Di Berardino, *Patrologia* V, Genova 2001, pp. 321-39). Si tratta, infatti, dell'opera indicata nella CPG col numero 7751: *Homilia in sextum Psalmum* (cf. M. Geerard 1979, vol. 3, p. 456; *Supp*. 1998, p. 444). Il testo greco esiste in due versioni, pubblicate già nel vol. 89 della PG (coll. 1077-1116 e 1116-44). Quest'omelia fu tradotta anche in altre lingue orientali: siriaca, georgiana (due recensioni), araba (due recensioni) e paleoslava (due recensioni). La versione copta, finora inedita, si trova in unicum in dialetto bohairico (X sec.), dove è attribuita a san Giovanni Crisostomo; una medesima attribuzione avviene in una recensione breve del testo greco (cf. tra gli *spuri* del Crisostomo in PG 55, 543-50) in alcuni manoscritti arabi. Secondo gli studiosi moderni, l'opera potrebbe essere autentica di Anastasio (cf. A. De Nicola, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana* 1, 278s).

Il codice contenente la versione copta proviene del Monastero di San Macario a Wadi Natrun (oggi cod. Vat. copt. 58); un frammento dell'Omelia di un altro manoscritto è stato pubblicato da E. White (New York 1926, I, 14). Il testo è stato oggetto di ricerca e d'una tesi di dottorato presso il Pontificio Istituto Biblico a Roma (dir. prof. Ph. Luisier S.J.), in base alla presente edizione.

L'omelia secondo il testo copto veniva letta nella prima domenica del digiuno. Attraverso l'esegesi del Salmo 6 si esorta alla penitenza: Dio vuole il pentimento e la conversione del peccatore, con le lacrime e il digiuno. Al commento esegetico sono aggiunti tre racconti esemplari relativi al pentimento, presi dalla storia biblica (Manasse) e da quella ecclesiastica (due briganti). Il discorso è parenetico con esortazione a essere pronto alla morte insieme a una dossologia che conclude il testo.

Struttura dell'edizione presente: dopo l'Introduzione (pp. 437-52), in cui si discutono i seguenti argomenti: trasmissione del testo, la questione dell'autore e l'uso liturgico, arriva la parte analitica del testo: del suo titolo, delle caratteristiche grammaticali e sintattiche del testo copto; lo stato della traduzione copta; accenni all'edizione e alla traduzione presente. L'edizione del testo è realizzata nel modo usato della serie: testo originale alle pagine *verso* con la traduzione italiana in *recto* (pp. 458-519). Nell'apparato delle note le varianti del testo copto sono confrontate a quello greco e arricchite con numerose osservazioni filologiche, letterarie e storiche. Sono aggiunti poi gli indici: biblico (pp. 521s), dei nomi (p. 523), dei prestiti dal greco (pp. 524-6), e sommario (pp. 527s).

Quanto alla stampa mi permetto di notare solo un piccolo errore trovato subito sulla pagina bianca del titolo, dove santo monaco è chiamato "Sinaito".

Alla fine occorre osservare che diverse omelie attribuite a sant'Anastasio Sinaita esistono anche in versione etiopica, come per esempio l'omelia sulla deposizione del Signore e la sua discesa agli inferi, trasmessa in una collezione di omelie per le feste solenni dell'anno liturgico (cf. BL Orient. 774.19; anche in alcuni manoscritti del *Lezionario per la Settimana Santa*, cf. EMML 4967, f. 141v); così pure un'altra omelia sulla trasfigurazione del Signore sul Monte Tabor (BL Orient. 774.32, cf. CPG 7753). Non è escluso che anche la traduzione dell'Omelia sul Salmo Sesto potrebbe trovarsi nel ricchissimo tesauro etiopico. Purtroppo nessuno dei manoscritti conosciuti la indica; però un indice o catalogo completo delle opere omiletiche in lingua ge'ez rimane sempre un desiderio. Senz'altro, la pubblicazione di H.K. Song dovrebbe incoraggiare gli studiosi a continuare il lavoro con le altre versioni orientali inedite dell'Omelia sul Salmo 6 e di tutto il *corpus anastasianum*.

R. Zarzeczny, S.J.

BEAUCAMP, Joëlle – Françoise BRIQUEL-CHATONNET – Christian Julien ROBIN (ed.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles. Regards croisés sur les sources* [Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 32. Le massacre de Najrân II], Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2010, pp. 303.

Après l'édition par M. Detoraki du *Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, ce deuxième volume de la série "Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VIe siècle" réunit des communications présentées à un colloque qui s'est tenu à Paris du 19 au 20 novembre 2008. De nature pluridisciplinaire, il contient dans une première partie trois articles introductifs, archéologique (J. Schiettecatte), historique (Ch.J. Robin) et d'histoire des religions (I. Gajda). La deuxième partie s'intitule "Naissance de la tradition", avec des études sur la *Lettre* de Siméon de Bet Arsham (Fr. Briquel-Chatonnet), sans autre précision, alors que D.G.K. Taylor parle ensuite des divers textes syriaques attribués à l'évêque, puis sur le *Martyre* grec (M. Detoraki) et son lieu de composition (G. Fiaccadori), enfin sur le rôle de Byzance en mer Rouge à l'époque (J. Beaucamp). Au "Développement de la tradition" sont ensuite consacrés des articles sur les versions arménienne et géorgienne (B. Outtier), arabes (P. La Spisa), sur la tradition islamique (Z. Rubin), l'éthiopienne (A. Bausi), avec un essai sur le *Kebra Nagast* qui en serait l'écho (M. Debié), et pour terminer sur l'hagiographie syro-orientale (Chr. Jullien). La quatrième partie, "Najrân après Najrân", n'offre qu'une contribution, fort intéressante par ailleurs, de M. Lecker sur le sort des Najranites exilés en Iraq, Syrie et Bahrayn. B. Flusin est mentionné comme un des participants au colloque (p. 192), mais on ne retrouve nulle part ailleurs son nom.

Disons tout de suite ce qui nous a manqué. D'abord, il n'est rien dit sur la présence — ou l'absence, ce qui compte aussi — dans les sources juives du "massacre de Najrân" et de celui qui l'a déclenché, Ḏū Nuwās alias Yūsuf: les travaux de H.Z.

Hirschberg auraient mérité d'être mentionnés et discutés. D'autre part, il n'y a pas d'index et le lecteur n'a d'autre moyen que de s'en faire un s'il veut comparer, par exemple, des théories qui s'opposent. À notre avis, les réflexions de J. Beaucamp sur la valeur historique du *Martyre* grec sont fondamentales: elle se demande si "l'intervention byzantine en mer Rouge à l'époque de Justin" n'est pas "autant et davantage une construction intellectuelle qu'une réalité", ce qui rend à l'initiative de Justinien en 531 "le caractère novateur que Procope lui prête" (p. 215). L'absence totale de Caleb et des martyrs himyarites dans le Synaxaire copte au 20 *bašans*, 20 *genbot* éthiopien, 15 mai julien, et au 26 *hatūr*, 26 *ḫədār*, 22 novembre julien; le silence de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*; Jean de Nikiou (chapitre 90, 71-78) qui copie Malalas (cf. e.g. H. Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994, p. 99), tout cela montre à l'évidence que le massacre de Najrân n'a pas eu un grand écho dans l'Église non-chalcédonienne d'Alexandrie (cf. p. 229: pas de manuscrit arabo-copte de la version arabe du *Martyre*) et par conséquent, que celle-ci n'a dû jouer pratiquement aucun rôle dans cette affaire. Si le *Martyre* lui en donne, c'est qu'il brode librement et même gauchement, puisqu'il met en scène un Patriarche Timothée d'Alexandrie qui, à l'époque des faits, ne saurait être que Timothée III, un opposant à Chalcédoine. Des manuscrits vont changer le nom en Astérios, personnage inventé pour l'occasion: la confusion de la tradition manuscrite sur le nom du Patriarche, Timothée puis Astérios — qui devient Protérios dans la *Vie de Gregentios* cf. 211, n. 73 — en dit assez long sur la valeur de cette source qui n'est sans doute qu'un maquillage chalcédonien, appropriation "orthodoxe" d'un culte en vogue dans d'autres milieux. Si le *Martyre* est de meilleur aloi que la *Vie de Gregentios*, il n'en reste pas moins qu'il fait preuve souvent d'une "ignorance crasse" en matière de *realia* (p. 215), ce qui l'apparente singulièrement à la *Vie*.

Tout l'intérêt du volume serait alors de vérifier comment la recherche devrait prendre acte de cette nouvelle perspective: si le *Martyre* perd de son originalité — il ne saurait plus dater du VI[e] siècle —, le travail sur les sources s'en trouve profondément altéré. Malheureusement, le manque d'index empêche l'analyse des passages où le *Martyre* est utilisé, implicitement ou explicitement, comme un récit quasi contemporain des événements et digne de foi, e.g. p. 30, 72, 76, 115 ("l'une des plus importantes sources hagiographiques concernant les événements du VI[e] siècle"), 127 et note 26 (remonte au VI[e] siècle), 166 (date de 532-536), 192, 242. Il est clair que si le *Martyre* ne peut plus être utilisé comme source historique primaire et encore moins la *Vie de Grégentios*, le point de départ de la recherche de M. Debié sur le *Kebra Nagast* se trouve fort compromis (p. 256-257); toute l'argumentation qui veut faire de cet ouvrage un "apocryphe du VI[e] siècle à la gloire de Caleb" (titre de section à p. 257) nous semble par ailleurs plus que discutable et sur chaque point, nous pourrions avancer un argument contraire. Un exemple suffira: au sujet de la finale apocalyptique où le *Kebra Nagast* parle de "l'alliance du roi de Rome, du patriarche d'Alexandrie et du roi d'Éthiopie", il est dit: "On voit mal qu'un tel message ait pu être écrit après la prise de Jérusalem par les Perses en 614 et plus encore après les conquêtes arabo-musulmanes, mais même après la reprise

en main du Yémen par les Perses en 570" (p. 271). Mais qui aurait pu penser à une telle alliance avec le Patriarche d'Alexandrie au VIe siècle, alors que le siège était affaibli par les disputes entre les partisans et les opposants à Chalcédoine? et à quel Patriarche aurait-on pu songer? En revanche, après l'invasion arabe de l'Égypte et la diffusion de la légende musulmane des ambassades que Mahomet aurait envoyées en 628 AD à divers souverains, dont le "Muqawqis" d'Égypte, à savoir le Patriarche d'Alexandrie Cyrus qui présidait au sort de l'Égypte byzantine (cf. e.g. M. Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, Pisa 2009, p. 242), l'allusion prend tout son sens; en tout cas, c'est après l'invasion arabe que le Patriarche devient, en Égypte comme dans les autres pays conquis, un véritable ethnarque. Quant au colophon selon lequel l'ancêtre du *Kebra Nagast* aurait été un texte copte traduit en arabe en 1224-1225 (p. 260), il ne restera pour nous qu'une pieuse fraude, tant que nous n'aurons pas vu un fragment saïdique ou bohairique de ce livre jusqu'ici parfaitement inconnu de la tradition copte.

Les Livres des Maccabées font partie de la Septante et le martyre d'Éléazar et des sept frères devient un archétype pour l'hagiographie chrétienne, comme on le voit déjà dans la Passion de Polycarpe, cf. e.g. l'Introduction de A.A.A. Bastiaensen, *Atti e Passioni dei Martiri*, Fondazione Valla 1987, p. XVI: c'est donc un phénomène tellement banal que l'on ne saurait traiter ces Livres bibliques comme une "source" du *Martyre* (p. 179). Le stemma de la page 172 nous laisse bien songeur: à quoi peut-il servir? Les textes vivants, catégorie à laquelle ressortit la littérature hagiographique, échappent à la logique de la copie *ne varietur* du modèle et la contamination des manuscrits, pour nous limiter à cette notion, perd son sens quand on travaille sur des récits que l'on n'a jamais cessé de remanier selon le bon plaisir doctrinal, dévotionnel ou idéologique du lieu et du moment.

Pour Qāni', p. 113, on verra maintenant le résultat des fouilles russes publié sous la direction de J.-F. Salles et A. Sedov, Turnhout 2010. D'où vient le plan orthogonal du secteur *intra-muros* d'al-Ukhūd (p. 14)?

Loin de résoudre l'ensemble des problèmes soulevés par le dossier du "massacre de Najrân", ce volume stimulant fait rebondir la recherche.

Ph. Luisier, S.J.

Codices Chrysostomici Graeci. VII: *Codicum Parisinorum partem priorem*, descripsit Pierre AUGUSTIN, adiuuante Jacques-Hubert SAUTEL, CNRS Editions, Paris 2011, pp. LXXI + 305.

The book, prepared by Pierre Augustin with the assistance of Jacques-Hubert Sautel, is the seventh of a series of catalogues describing all extant Greek manuscripts preserved worldwide, which contain at least one text ascribed to John Chrysostom, with the exception of the so-called *Liturgy of John Chrysostom*. This ambitious enterprise begun in 1968, with the first volume of the *CCG* prepared by M. Aubineau and devoted to the manuscripts of the British Isles and Ireland. After this, followed R.E. Carter's two volumes *CCG II* (1968), consecrated to Germany,

and *CCG III* (1970) for America and Western Europe (Sweden, Denmark, Netherlands, Belgium, Switzerland, and Spain), W. Lackner's *CCG IV* (1981) covering the manuscripts preserved in Austria, R.E. Carter's *CCG V* (1983), dealing with the Italian libraries (except those in Venice and Florence), and S. Voicu's *CCG VI* (1999), dedicated to part of the Chrysostomian manuscripts kept in the Biblioteca Apostolica Vaticana. Since their appearance, the *CCG* have proved invaluable for any scholar wishing to investigate the Greek manuscript tradition of Chrysostomian texts. Moreover, these volumes are often a goldmine of information concerning the identification of manuscripts that have been used by the past great editors of Chrysostom's *Opera omnia*, i.e. Fronton du Duc (1609-1624), Henry Savile (1612-1613), and Bernard de Montfaucon (1718-1738). The volume edited by Augustin is no exception and opens a series of catalogues devoted to the Greek Chrysostomian manuscripts preserved in France, which are, with a few exceptions, all kept in the Bibliothèque nationale de France (henceforth BNF).

The BNF preserves 614 Greek Chrysostomian manuscripts distributed among three *fonds*: 'grec', 'Coislin', and 'Supplément grec'. The core of Augustin's volume is the analysis of the Chrysostomian content of the first 181 Chrysostomian manuscripts of the *fonds* 'grec'. The resulting 193 entries offer a thorough description of the manuscripts, which includes an analysis of both the codicological features and the Chrysostomian content. For each manuscript the material description includes details concerning date of production, writing support, size in mm, number of folios or pages and of lines per page, ruling typology, presence of restored folios, etc. To this primary information, in many cases follow further details concerning the history of the text (for instance, which editor used the manuscript under scrutiny, the relationship of the manuscript described with other witnesses of the same tradition), and a succinct, yet updated bibliographical note. The illustration of the Chrysostomian content includes not only such common details as the *incipit* and *explicit* folios of each text, but also mention of *lacunae*, and of mutilated and inedited texts.

The guidelines followed for the description of the manuscript are illustrated in the book's introduction, where two other lengthy paragraphs are particularly worthy of discussion. The first, entitled 'Histoire du fonds', is a lucid overview of the history of the oldest Greek *fonds* of the BNF, from the formation of its nucleus in the *Bibliotheca Regia* until its final, modern shape, which can be considered as completed in 1740. Augustin shows that the interest of French scholars in John Chrysostom and, thus, into manuscript searches, printing, and translations of Chrysostomian writings, dates back to the epoch of the renaissance of the Greek Letters in France (16th c.), as two Chrysostomian Greek manuscripts already present in the *Bibliotheca Regia* of the Château de Blois clearly witness. The number of Chrysostomian manuscripts preserved in this library grew through the centuries, following the steps of its historical evolution from the 16th to the 18th c., and reaching its peak during the reigns of Louis XIV and Louis XV. The second paragraph, 'L'édition de Montfaucon et sa révision par Gaume', focuses on the contribution given by the Parisian Chrysostomian manuscripts for the preparation of the edi-

tion of John Chrysostom's *Opera Omnia* produced by the Benedictine Bernard de Montfaucon, and for its revision by Alexis and Joseph Gaume (1834-1839). The Greek collections of the BNF are shown in fact to be the main source of these editions.

Augustin's catalogue is completed by a valuable appendix and four indexes, which list: a) Chrysostomian works printed in *PG*; b) writings omitted by Migne but printed in Savile's edition; c) writings which are inedited, rare, or edited with a different *incipit*; d) index of librarians, owners, editors, etc. The appendix gives an alphabetical list of all Chrysostomian writings described in the book which are actually excerpts or result from an assemblage of various Chrysostomian works, and that cannot be found neither in P. Aldama's *Repertorium Pseudochrysostomicum*, nor in the previous volumes of *CCG*.

Augustin's book constitutes an important advance on previous knowledge of the Greek Chrysostomian manuscripts kept in the BNF. It provides corrections, updates, and new information on various palaeographical and codicological matters. The description of the manuscripts imposes itself for its accuracy and scope, virtually surpassing all former catalogues and descriptions of the same items. Furthermore, the book is invaluable for all fresh details it provides concerning the textual transmission of a number of Chrysostomian works, as well as for the mention of Chrysostomian anthologies and extracts. The overview on the history of the 'fonds grec' goes in fact far beyond the scope of Chrysostomian scholarship, reminding the reader and future editor that codicology, palaeography, philology, and history should be considered inseparable disciplines when it comes to the preparation of new editions of a given text or the appreciation of the past ones. The only regret is that when the author discusses in detail such palaeographical matters as, for instance, confirmation or identification of scribal hands (pp. XXXVI-XL), no photographic evidence of any manuscript under examination is provided. Even though pictures inevitably increase costs, considering that this kind of books is often bought by and consulted in libraries, some photographs would have increased the value of this volume and satisfied the reader's curiosity. Apart from that, Augustin's catalogue remains without any doubt an enterprise of remarkable erudition and precision, and the reviewer's only wish is that the description of the remaining Greek Chrysostomian manuscript of France will readily be undertaken.

E. Bonfiglio

Congiu, Suor Maria Angela G., *Mons. Giulio Penitenti. Un pioniere dell'ecumenismo. A 100 Anni dalla sua nascita, 1912 – 10 Gennaio – 2012*, Cittadella Ecumenica *TADDEIDE*, Riano, 43010 (Roma) 2011, pp. 400.

Giulio Penitenti fino da ragazzo è rimasto colpito dalle parole di Gesù, "Padre Santo custodiscili nel tuo nome che mi hai dato perché siano una sola cosa come noi" (Gv 17,11). Giulio non cessa di pensarci. "Perché — si chiede — qui a Sermide, località agricola del mantovano dove sono nato, siamo tutti cattolici mentre nean-

che 5 km più in là, a Felonica sono valdesi?" Un giorno dice ai genitori che vuole diventare prete per diffondere in Italia e altrove quel desiderio del Signore che tutti siano una cosa sola come il Padre e Gesù. I genitori rispondono che per entrare in seminario bisogna pagare la retta, cioè saldare il conto delle lezioni, del vitto e dell'alloggio fino al sacerdozio. Giulio allora ne parla con il parroco. Ci vuole una persona che abbia il denaro necessario e sia disposta a cederlo per beneficenza. Per fortuna si trovano tutti quei requisiti nella benefattrice Adelaide Ruini. Giulio ha molta riconoscenza per la signora e si applica allo studio con impegno. Arriva finalmente alla méta del sacerdozio il 6 giugno 1936, all'età di 26 anni. Il vescovo di Mantova lo nomina coadiutore del parroco di Ostiglia, il quale gli affida il catechismo dei bambini. Ne vengono pochi al principio ma il buon catechista ne conta seicento alla fine dell'anno. Riesce a organizzare gite parrocchiali con grande successo. Il partito fascista è però geloso di questo prete che educa cristianamente la gioventù sottraendola alla educazione fascista. Guai se il prete disfattista si serve della predica per condannare la guerra. Decidono di inviare, la domenica, in veste civile, qualcuno della polizia che poi riferisca al comando. Don Guido, frequentando i parrocchiani, si accorge come cresca il numero delle famiglie alle quali la guerra rapisce un loro caro o lo fa tornare a casa invalido. Nella predica Don Giulio non manca di sottolineare l'insania della guerra. Una domenica qualcuno lo attende alla porta della chiesa e lo conduce in caserma. Rimasto sotto chiave tutta la notte, l'indomani lo fanno salire su un'automobile che non lo depone davanti alla parrocchiale di Ostiglia, come sperava, ma davanti alla chiesa di San Lamberto. Il giorno dopo Don Giulio si reca dal vescovo di Mantova e racconta la brutta avventura. Dice che preferisce accompagnare al fronte i soldati, piuttosto che ricevere notizie della loro morte o delle invalidità contratte al fronte. Il vescovo lo ascolta commosso ma non disapprova che il giovane sacerdote preferisca prodigare ai soldati il suo ministero sacerdotale, piuttosto che vederli cadere sotto il fuoco di mitragliatrici e di cannoni. La schermaglia con i fascisti li porta a proporre una perfida sfida: o accetti di partire per la Russia o ti chiudiamo in San Lamberto.

All'inizio dell'estate del 1941 le armate naziste avanzano velocemente mentre i russi, impreparati, perdono terreno, uomini e materiale. Le divisioni di alpini, *Sforzesca* e *Tridentina* giungono sulle rive del Dniepr presso Mogilev a metà luglio 1941. Mentre il generale tedesco Gunderian vuole puntare su Mosca, altri generali preferiscono l'accerchiamento di Kiev. Smolensk è chiusa in una morsa il 24 di luglio. Ma i segni di ripresa dei Russi sono evidenti. Appare anche l'impiego di una nuova formidabile arma, il lanciarazzi russo katiusha, detto "organo di Stalin". In tale contesto Don Giulio vive la rischiosa storia che affida alle sue *Note*.

"È il 18 di agosto 1942. Cammino sulla strada che porta al Colle del Passero, come lo chiamano gli alpini, che vi hanno installate le loro postazioni. Sento un fragore assordante di motori. Una quarantina di carri armati russi viene verso di me. Non ho scampo. Se abbandono la strada mi spareranno a bruciapelo con il cannoncino o le mitragliatrici piazzate su ogni carro. Mi fermo sul bordo della strada. A un colpo di fischietto del comandante, che viene verso di me, la colonna si arresta. Chi sei? mi chiede. Sono il cappellano. Che religione? Cattolica. Dio sia

lodato! Ringraziamo Dio! E rivolto ai suoi parla in un'altra lingua in cui ricorre il nome di Allah. Con il mio povero russo richiamo il comandante ad evitare che i cingoli dei suoi carri frantumino le ossa di morti e feriti giacenti lungo la strada. Risponde che i morti non sentono nulla e ben presto anche i feriti diventeranno insensibili a ogni dolore. Vorrei ricorrere all'aiuto di Dio con una preghiera a Dio e a sua madre Maria. L'ufficiale caccia le mani nelle mie tasche, sicuro ch'io cerchi armi da fuoco. Invece, ne estrae crocifisso e rosario, che mi restitituisce, dicendo sarcasticamente 'ti portino fortuna'". Don Giulio ha ormai capito il senso mortifero di quelle sequenze. Non si tratta di Russi ortodossi, ma di musulmani della repubblica sovietica del Kazakistan. Intanto i soldati fanno le abluzioni rituali che precedono le preghiere canoniche. Quando sono in stato di purità incominciano le prostrazioni e le preghiere in arabo. Don Giulio ha la sensazione di essere come Isacco che chiede al padre cosa manchi di necessario al sacrificio. "Allora mi sale dal cuore una preghiera: Oh Dio, se la mia vita è ancora utile a qualcuno e a qualcosa per la tua gloria, salvami! Faccio voto che consumerò la vita che Dio mi concede perché tutti i credenti siano una cosa sola in un solo ovile con un solo Pastore, come tu vuoi! Mentre ufficiale e soldati sono prostrati a terra, con il volto che tocca il suolo io, spinto da una forza inattesa, scavalco in punta di piedi gli oranti e mi getto nel vuoto con un balzo di quindici metri. Sento un dolore lancinante al braccio sinistro ma non è il momento di fermarsi. Pongo il braccio dolorante più stretto possibile sotto il cinturone di ordinananza e mi metto a correre all'impazzata favorito dalle ombre della sera e dai fitti cespugli. I kazakistani, terminato il rito sparano in tutte le direzioni, nel tentativo rabbioso di raggiungermi con nugoli di proiettilii. Piace al Signore che nessuna pallottola mi colpisca, anche se molte mi passano vicino, fendendo l'aria con sibili di morte. Non so proprio cosa abbiano fatto o pensato il comandante e i soldati della mia fallita offerta sacrificale a Dio".

Don Giulio dimentica il dolore al braccio sinistro quando incontra un alpino, che viene alla ricerca del cappellano. Esulta di gioia al vederlo. Ma quanto ci vorrà ancora perché i superstiti delle divisioni alpine riescano ad aprire varchi verso il sud nella cerchia nemica che i russi chiamano zio gelo.

A Roma don Giulio arriverà soltanto il 4 giugno 1944, preceduto dalla sua fama. Il cardinale Eugenio Tisserant, segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale, gli propone un piano di lavoro ecumenico. Si tratta di frequentare i corsi del Pontificio Istituto Orientale abitando nel Pontificio Istituto Russo, dove si usa la lingua russa e si pratica la liturgia bizantina nella chiesa di S. Antonio Abate.

Oltre a questo efficace tirocinio teorico e pratico Don Giulio rivela una coraggiosa e intraprendente creatività. Ha già manifestato le sue doti pubblicistiche a Ostiglia scrivendo su *Il Faro*. Ora ha fondato l'associazione *Unitas* con l'omonima rivista *Unitas*, chiamando a dirigerla il Padre Charles Boyer. Sostiene il *Movimento unionistico* con la pubblicazione di *Unità Cattolica* dove spiega il rapporto stretto fra cattòlicità e unità. Fonda gli *Oblati della Chiesa per l'Unità dei Cristiani*, gli *Operai del Signore*, la rivista MICHAEL per l'unione dei cristiani, il cui titolo nel sistema acrostico corrisponde alle iniziali maiuscole, Militia Internationalis Christiana Humilitatis Amoris et Laboris. Lo sviluppo della letteratura ecumenica cui

don Giulio contribuisce, divenuto Monsignore canonico del Pantheon, comprende anche la *Voce di San Giuda Taddeo* ma culmina con la rivista che don Giulio lancia all'inizio del Concilio Vaticano II, la rivista *Oikomenikon* che a 25 anni dalla nascita (1960) ha edito 230 quaderni per un totale di 25.000 pagine sui più importanti documenti e le più notevoli notizie ecumeniche.

Ma la diffusione dell'ecumenismo di don Giulio non si esaurisce soltanto attraverso associazioni e stampa periodica. Fin dal principio Giulio si è impegnato in una attività edilizia acquistando, restaurando e creando case, centri di accoglienza luoghi di ritiro spirituale, di riposo. Ricordiamo Villa Lancillotti, Villa Mirasole di Castelgandolfo, Pian Paradiso di Villacastellana (Viterbo). Nel 1951 a Riano dà nuova vita all'antico collegio cappuccino per farne la grande Cittadella Ecumenica, nominata Taddeide a ricordo dell'Apostolo Giuda Taddeo.

Don Giulio scampato a un olocausto da parte di soldati kazakstani muore il 7 luglio 1978 per incidente automobilistico. Ma come aveva promesso a Dio lavorò fino alla morte perché tutti siamo una cosa sola come lo sono il Padre e Gesù.

Ci congratuliamo con Suor Maria Angela Congiu per questo vivo ricordo del fondatore della Cittadella Ecumenica e della fedeltà al suo voto.

V. Poggi, S.J.

Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE), *Rapporti Chiesa-Stato: prospettive storiche e teologiche. Church and State Relations: from Historical and Theological Perspectives*, Atti del II Forum Europeo Cattolico-Ortodosso, Rodi, Grecia, 18-22 ottobre 2010 [Oggi e domani, serie II, n° 80], Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, pp. 246.

Il modo con cui sono regolati i rapporti tra lo Stato e la Chiesa è un problema duraturo e fondamentale in ogni ordine giuridico. Questo succede perché il modo con cui viene visualizzato questo rapporto in vari testi regolamentari (per esempio, Costituzione, leggi, ecc) dimostra sia *il grado di dipendenza* che, per la maggior parte, caratterizza la coesistenza di due istituzioni, sia *il rispetto del diritto di libertà religiosa*, che deve necessariamente caratterizzare le norme giuridiche che costituiscono la protezione delle associazioni religiose.

A questo proposito, hanno chiaramente particolare interesse gli atti del II Forum Europeo tra Ortodossi e Cattolici, svoltosi a Rodi dal 18 al 22 ottobre 2010, con il tema *Rapporti Chiesa – Stato: prospettive teologiche e storiche*. Sono divisi in quattro sezioni, preceduti dalle introduzioni dei co-presidenti del Forum. Nella prima, intitolata "Diversités et structures des Églises dans l'Union européenne" (pp. 13-20), il metropolita Gennadios di Sassima, del Patriarcato ecumenico, presenta in dettaglio le diverse forme di organizzazione delle associazioni religiose nell'Unione europea, mentre il cardinale P. Erdő, presidente del Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa, nel suo intervento col tema "Le rapport entre l'Église et l'État dans la théologie de l'Église catholique" (pp. 21-35) illustra il modo in cui la teologia della Chiesa cattolica affronta il rapporto tra Chiesa e Stato.

La prima sezione (pp. 39-79), dal titolo *Relazioni tra Chiese e Stato: una pro-*

spettiva storica e teologica, comprende testi che esaminano la prospettiva storica e teologica dei rapporti della Chiesa e dello Stato. In questo contesto, il Metropolita prof. Chrysostomos [Savvatos] di Messenìa evidenzia con il suo intervento "I Rapporti tra Chiesa e Stato e il *diritto* della persona" (pp. 39-48), che "la tematica dei rapporti tra Chiesa e Stato non può essere limitata solo alle questioni riguardanti il patrimonio ecclesiastico (dei monasteri e delle parrocchie), la tassazione delle entrate ecclesiastiche o le retribuzioni del clero", ma in aggiunta, deve necessariamente prevedere attività comuni "sul presupposto del rispetto del *diritto* della persona" (p. 48). Poi, l'Arcivescovo di Dijon (Francia) R. Minnerath presenta la prospettiva della Chiesa cattolica (pp. 49-58), mentre il Vescovo C. Ciprian (Romania) effettua un ritorno storico ai rapporti tra lo Stato e la Chiesa ortodossa in Romania dall'inizio del XIV secolo fino ad oggi (pp. 59-73). Questa sezione si conclude con il contributo del Vescovo V. Bercea, il quale, nel suo intervento "Il Rapporto Chiesa e Stato in prospettiva teologica" (pp. 75-79), si riferisce al fatto che la Chiesa, a causa della sua personalità divino-umana, spesso "diventa soggetto di relazioni sociali e di condizionamenti che sono conseguenza dell'istituzionalizzazione e della legislazione che regola i rapporti tra le istituzioni" (p. 75) e termina affermando che la Chiesa e lo Stato, nonostante la distinzione di ruolo a livello istituzionale, non possono sfuggire al loro destino storico, che è quello di allearsi per il bene dell'uomo (p. 79).

La seconda sezione intitolata *Chiesa e Stato: La missione specifica della Chiesa rispetto allo Sato* (pp. 83-120), discuta il modo in cui si è realizzata la missione specifica della Chiesa nelle varie strutture statali. In primo luogo, il Metropolita Hilarion [Alfegief] di Volokolamsk, presidente del Dipartimento delle relazioni esterne del Patriarcato di Mosca, nel suo intervento "Church and State: 20-Year experience of relations" (pp. 83-88), evidenzia in primo luogo la questione della legge "sulla libertà religiosa", adottata dallo Stato per la prima volta il 25 ottobre 1990 che, nonostante le sue notevoli carenze, ha fornito alla Chiesa ortodossa l'occasione per costruire relazioni con lo Stato (p. 83); in seguito vengono presentati diversi aspetti di questa collaborazione, che conduce talvolta a conflitti di competenza (ad esempio l'esclusione dei luoghi di culto da tassa di proprietà, p. 86) e, talvolta, mantiene ancora fissazioni e malfunzionamenti (ad esempio, la maggior parte dei monasteri e chiese, con l'eccezione di quelle che sono stati costruiti negli ultimi 20 anni, appartengono allo Stato, ibidem).

Nel suo intervento "Chiesa e Stato in Italia e nelle istituzioni europee" (pp. 89-100), l'Arcivescovo di Trento L. Bressan presenta il quadro legislativo che regola i rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Italia e le istituzioni europee. Quindi, si precisa che lo Stato e la Chiesa sono sovrani nei rispettivi ordinamenti, secondo l'articolo 7 della Costituzione italiana del 1948 e che i rapporti fondamentali tra essi sono retti da un *Concordato* del 1929 modificato nel 1985 (pp. 89-90). A questo punto, deve essere osservato che simili "intese" sono state fissate non soltanto con la Chiesa cattolica, ma anche con vari raggruppamenti religiosi, tra cui, più di recente, la Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e Malta, che già dal 16 luglio 1998 è riconosciuta come persona giuridica di diritto pubblico. Più specialmente, il 18 luglio 2012, la

Commissione Affari costituzionali ha dato il via libera in sede deliberante al ddl n. 2233-B relativo all'intesa con la Sacra Arcidiocesi Ortodossa, approvato dal Senato e modificato dalla Camera. L'Intesa fu presentata al Senato l'8 giugno 2010, approvata in prima lettura in Senato il 12 ottobre 2011 e alla Camera il 20 giugno 2012 (vedi già Legge numero 126/30.7.2012, GU n.183 del 2012/07/08. Suppl Ordinario n 168, entrata in vigore:. 22/08/2012), dove è allegato *mot à mot* il testo d'accordo tra le due parti del 4 aprile 2007.

Poi, il Vescovo F.M. Da Rocha descrive chiaramente la realtà dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Portogallo (pp. 101-104) e il Sig. J. Ktistakis, lettore di diritto presso l'Università Democrito di Tracia, nel suo contributo intitolato "Les rapports entre l'Église orthodoxe et l'État dans l'ordre juridique grec" (pp. 105-110), rapporti basati in gran parte sull'articolo 3 della Costituzione greca 1975, sottolinea in conclusione il fatto che le relazioni sono caratterizzate da "una tendenza di reciproca distanza/disimpegno mutuo e una liberazione dai vincoli del passato" (p. 110). La seconda sezione finisce con il testo del professore W. Rüfner su "Le financement de l'Église" (p. 111-120), che descrive i diversi sistemi di finanziamento della Chiesa in Europa; si può vedere anche la seguente documentazione: B. Basdevant-Gaudemet – S. Berlingò, ed., *The Financing of Religious Communities in the European Union*, Leuven 2009, A.C. Emilianides, *Religion and Law in Cyprus*, Wolters Kluwer Law International, The Netherlands, 2011, particolarmente Part VIII, pp. 185-200 "Church Financing", D. Durisotto, "Financing of churches in Italy", *Law and Justice*, Issue 165 (2010), pp. 159.

La terza sezione è intitolota *Come le Chiese sperimentano le relazioni Chiesa-Stato? Diritto e principi morali della Chiesa* (pp. 123-161). Dei contributi di questo capitolo riteniamo due particolarmente. L'Arcivescovo di Minsk T. Kondrusiewicz, in "Relazioni Chiesa e Stato: prospettive teologiche e storiche" (pp. 131-139), precisa *inter alia* che nella Repubblica bielorussa i rapporti tra Stato e Chiesa sono regolati dalla leggislazione sulla libertà di coscienza e le organizzazioni religiose (p. 136). Quanto al Vescovo Porfyrios di Neapolis, nel suo contributo "Relations between the Cypriot State and the Church of Cyprus: A historical and theological approach. A review of the positive aspects and the areas of conflict" (pp. 141-153), egli studia dal punto di vista teologico e storico alle relazioni tra la Repubblica di Cipro e la Chiesa ortodossa, che è disciplinata, per quanto riguarda l'amministrazione, dalla Carta di recente costituzione (01.01.2011) che ha sostituito quella del 1979 — si veda il testo in J.M. Konidaris, *Καταστατική Νομοθεσία: Εκκλησίας Ελλάδος, Εκκλησίας Κρήτης, Αγίου Όρους, Εκκλησίας Κύπρου*, Sakkoulas, 2012, pp. 261-416; poi il Vescovo si concentra sugli aspetti positivi, ma anche gli aspetti negativi di questa convivenza — veda anche A.C. Emilianides, *Religion and Law in Cyprus*, op. cit.

La quarta e ultima sezione, intitolata *Come le Chiese vivono i rappoti Chiesa e Stato? Il bene comune e la diaconia-servizio della Chiesa nella società* (p. 165-205), è dedicato in particolare al servizio pastorale e alla presenza della Chiesa nella società. Questa sezione include, fra gli altri, tre contributi interessanti. L'Arcivescovo Nicolas [Foskolos], con il titolo "Servizio della Chiesa (cattolica in Grecia) nella società" (pp. 177-183), analizza la posizione della Chiesa Cattolica Romana nel

diritto Greco. In particolare, egli descrive il fatto che finora non si è trovata una soluzione per quanto riguarda la personalità giuridica della Chiesa cattolica in Grecia, tenendo conto che l'ultimo sforzo i merito, svolto dalla Commissione costituita il 19 aprile 2006 dal Ministero dell'educazione e dei culti di M. Giannakou, non ha giunto a buon fine — si può vedere anche la seguente documentazione: N. Maghioros, "L'Église Catholique romaine et l'État en Grèce: Une approche juridico-canonique", *L'année canonique* 45 (2003) 177-190, Ch. Frazee, "Η θρησκευτική μειονότητα των Καθολικών στην Ελλάδα", *Anno Domini* 2 [MMV], 2006, p. 19-50 (ristampato dal volume di R. Clogg (ed.), *Minorities in Greece. Aspects of a Plural Society*, London, 2002, pp. 24-47), G.J. Androutsopoulos, *Η θρησκευτική ελευθερία κατά τη νομολογία του Αρείου Πάγου* [*La libertá religiosa secondo la Giurisprudenza della Corte di Cassazione greca*], Biblioteca di Diritto Ecclesiastico, Serie B: Studi 1, Atene 2010, pp. 119-144. L'Archimandrita A. Nos parla della Chiesa ortodossa in Polonia nel suo contributo "Church-State relations. From a historical and theological perspective. Public welfare, diakonia and social service of the Church" (pp. 185-190); in Finlandia ci porta il Diacono K. Räntilä, "State and Church relations in Finland" (pp. 199-205).

Non vi è dubbio che il modo in cui le relazioni tra lo Stato e la Chiesa sono standardizzati nella società moderna individua tanto la filosofia delle formazioni politiche che la rappresentano, quanto la qualità delle istituzioni giuridiche che servono il suo buon funzionamento. Questo ha una particolare importanza oggi, nel contesto dell'Europa moderna che non può, ma anche non vuole, a quanto pare, eliminare il fenomeno religioso (veda Metropolita John [Zizioulas] di Pergamo, "L'Europa e la Religione" [in greco], *Νέα Ευθύνη* 15 [2013], pp. 6-11, particolarmente p. 9), con il quale andrà insieme nel futuro. A questo proposito, la versatilità del volume presentato è evidente, perchè dobbiamo tenere conto che in quest'opera colletiva si sono concentrati vari studi che d'una parte descrivono la realtà di quasi tutta l'Europa per quanto riguarda i rapporti tra lo Stato e la Chiesa, e dall'altra affrontano la questione da più parti (giuridico, storico, teologico), ciò che contribuisce sicuramente a una comprensione più completa.

G. J. Androutsopoulos

Giovanardi, Alessandro, *John Lindsay Opie. Estetica simbolica ed esperienza del sacro. Un profilo intellettuale* [Quaderni dell'"Archivio italiano per la storia della pietà" 2], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. X + 86.

Questo lavoro, prefato da B. Uspenskij, costituisce senza dubbio un prezioso contributo di "storia intellettuale", dedicato ad una figura di studioso contemporaneo discreta, ma, allo stesso tempo, particolarmente significativa, John Lindsay Opie. Si tratta di una ricostruzione precisa — si veda la minuziosa bibliografia di e su Lindsay Opie (pp. 63-76) —, che tuttavia travalica i confini della scientificità, termine che spesso cela malamente una non commendevole aridità di fondo. Giovanardi considera giustamente Lindsay Opie un maestro, non solo — non tan-

to — in senso "accademico" (cap. 1): siamo infatti in un territorio in cui sarebbe artificioso distinguere itinerario intellettuale e vita spirituale.

Per comodità, rileviamo qui due aspetti pregnanti dell'attività dello studioso oggetto del lavoro: *in primis*, la sua fine attività di bizantinista, iconologo e "storico dell'arte" (il termine, come giustamente nota Giovanardi, non rende ragione della profondità e dell'ampiezza della prospettiva teoretica che ha sempre caratterizzato gli studi di Lindsay Opie: cfr. cap. 8), mentre l'amico E. Zolla si orientò, nella prima parte della sua carriera, verso gli studi americanistici; in secondo luogo, ma anche in senso più ampio, il significativo ruolo che Lindsay Opie ha svolto nell'ambito della cultura italiana, in specie tra gli anni '60 e '70. In Italia fin dal 1949, egli si converte all'ortodossia (Chiesa Ortodossa Russa in Esilio) nel 1969 e, pochi anni prima, tramite Zolla stesso, incontrato all'Università di Catania, conosce e diviene confidente della poetessa e traduttrice Cristina Campo, proprio mentre questa organizza la "resistenza cattolica" contro il Vaticano II e, in particolare, contro la "nuova Messa".

In un periodo tanto travagliato, tutto ciò avrebbe potuto dar facilmente luogo ad evasioni intellettuali di taglio estetizzante ovvero, sul piano pratico, a sincretismi o ad orientalismi non meno problematici. Non è stato così: lo dimostrano l'attività assolutamente non conforme e le sincere, sofferte e ponderate conversioni dei due al Cristianesimo "tradizionale" (quella della Campo avvenne nel 1964), significativamente unite, negli ultimi anni della vita della Campo, dall'assistenza ad un rito identico (russo-cattolico, al "Russicum", per la Campo, dopo le agonie della resistenza alla riforma liturgica latina, russo-ortodosso per Lindsay Opie). Eppure, è bene rammentarlo, Cristina morì cattolica: e siamo pressoché certi che la sua "svolta bizantina" non abbia costituito un avvicinamento *in itinere* all'ortodossia. Quanto appena riferito valga da premessa ad un rilevante capitolo di storia intellettuale (cap. 3); ad ogni modo, una tale congiuntura sottende questioni teoretiche di ancor più significativa portata, che in seguito tenteremo compendiosamente di tematizzare.

In primo luogo, direttamente connessa con l'attività di iconologo di Lindsay Opie è la questione del *mundus imaginalis*: centrale, a questo proposito, è la capitale distinzione tra immaginazione e fantasia, che trova la sua applicazione più concreta nell'iconografia cristiano-orientale. Ciò implica una sottile, fitta rete di relazioni tra realtà materiale, simboli ed archetipi. In un certo senso, come la stessa Campo precisa ne *Gli imperdonabili*, Milano 2004^{6}, pp. 165-170, l'immaginazione "è" attenzione, quindi preghiera (cfr. la somiglianza tra il greco *prosoché*, "attenzione", e *proseuché*, "preghiera"): così, il "ricordo di Dio" (*mneme toû Theoû*) è già orazione "mentale". Da un altro punto di vista, memoria e immaginazione sono strettamente connesse, afferendo entrambe alla facoltà "intellettuale" (la quale esercita propriamente l'attenzione; inoltre, il *noûs* ["intelletto"], disceso nel cuore, può conseguire la "quiete" [*hesychía*]). Il tema della relazione tra "archetipo" e "simbolo" è molto ben sviluppato da Lindsay Opie: "Per il cristiano gli archetipi sono, in ultima istanza, i contenenti della Rivelazione. Né gli archetipi, né le verità ad essi superiori, possono essere espressi in concetti: entrambi sono appresi

direttamente per mezzo di simboli" (*Flannery O'Connor*, in E. Zolla, ed., *Novecento americano*, tr. it. Roma 1981-1982, III, p. 235). A motivo di ciò, "l'icona [...] significa una partecipazione reale al mondo degli archetipi divini", ciò che le conferisce un'efficacia "quasi sacramentale" (p. 39). Platonicamente, attraverso un'operazione di "reminiscenza", "l'artista archetipico non inventa né costruisce, ma rivela una forma preesistente" (p. 45), e la sua autentica ascesi si oppone *per diametrum* al "modernismo ascetico" dell'*homo faber*, di conio rinascimentale, con tutte le sue inquietanti propaggini postmoderne. L'iconografo *ricrea*, dunque, attraverso un esercizio di "chiarificazione progressiva" — che è un *sacrificio* — analogo alla "spartizione originaria della luce dalle tenebre"; non a caso, "l'oggetto viene progressivamente modellato con la luce stessa" (*ibidem*). Non si tratta quindi di imitare la realtà — all'insegna di un "realismo" speso didatticamente utile, ma di cui non si possono tacere le spesso esiziali derive naturalistiche —, ma di esercitare, dal punto di vista artistico, quell'attività "subcreativa" che J.R.R. Tolkien intendeva come "mitopoiesi". A mezzo dell'immaginazione e della memoria (l'iconografo, pregando, si "ricorda" di Dio), si "trasfigura" la realtà, penetrandola nei suoi più riposti recessi: ciò costituisce "la trasformazione, al tempo stesso alchemica e ascetica, del mondo naturale in quello celeste"(p. 46). L'idea della "chiarificazione progressiva" potrebbe anche essere accostata, su altro piano, alla nozione cattolica di "sviluppo omogeneo del dogma", pur dovendosi notare una "biforcazione" — in ultima analisi molto risalente — tra la relativa "saldezza" della dottrina cattolica tradizionale ed il depauperamento "simbolico" di certa arte occidentale postmedievale.

In secondo luogo, gli studi di Lindsay Opie "intersecano" il tema del "tradizionalismo" come ricerca di "un canone ermeneutico universale" che, applicabile nei riguardi dell'interpretazione dell'"opera d'arte sacra" (p. 61), è suscettibile di essere trasferito sul piano dell'intendimento delle religioni non cristiane: operazione *semantica* inevitabile in contesto contemporaneo. Sebbene debitore di molti argomenti dei "tradizionalisti" guénoniani — l'antimodernismo e l'antistoricismo, l'attenzione alla comparazione tra universi religiosi talora molto distanti, al rito ed alla dottrina, il tema dell'"occultamento" della tradizione nella storia, etc. —, Lindsay Opie si distingue da certi loro "schematismi" (pp. 32-33), pur affermando "analogie" tanto fondate quanto ardite: "*Più alta della conoscenza metafisica è la conoscenza spirituale, collegata all'idea di un Dio personale*, come è nel Cristianesimo. Conclusioni simili si possono dedurre anche dallo Śivaismo" (p. 16, n. 40 [corsivo nostro]). L'"esoterismo", fuori da ogni deriva occultista o concordanza "universalistica", risulta contenuto nel cuore della rivelazione cristiana, che in certo senso lo eccede: "È la sequenza pasquale che comprende l''esoterico' e non il contrario" (p. 51). Quindi, il "rovesciamento" della sapienza mondana operato da Cristo — lo stesso triduo pasquale, che ne mostra la piena umanità e la piena divinità — è ultimamente irriducibile ad ogni comparazione; in particolare, è la verità centrale del Cristianesimo, ossia l'Incarnazione della seconda Persona della Trinità, con la "scienza della carità" che ne consegue, magnificamente espressa nelle "Beatitudini", ad essere tale. Ciò non significa, tuttavia, che si debba necessariamente assu-

mere, da un punto di vista teoretico (operativamente il problema non si pone), una postura rigidamente esclusivista, che può a volte assumere tratti settari o farisaici. In merito alla "dialettica" cristiana tra il "gridare i misteri dai tetti" ed il "non gettare le perle ai porci" (p. 50) — che conferma il carattere "abissale" della rivelazione cristiana —, Lindsay Opie afferma significativamente che, prima dell'istituzione del "catecumenato" (III secolo), volta ad equilibrare una tale apparente antinomia, "il Cristianesimo [primitivo] comportava un'autentica iniziazione a misteri celesti ed eccelsi. Il futuro credente [...] veniva introdotto, già durante la prima generazione cristiana, in un sistema grafico di valore quasi sacramentale, composto di lettere e numeri particolari, di sigilli della Croce e del Nome, di segni nascosti, il cui significato gli veniva esposto secondo le sue capacità e il grado del suo progresso nella sapienza della fede. Pregava secondo formule e riti celati al profano, la cui formulazione risaliva agli Apostoli, e ad alcuni venivano comunicate arcane dottrine ed interpretazioni del testo sacro che si dicevano tramandate oralmente dal Cristo stesso" (pp. 49-50). Se il profano è semplicemente il "non iniziato", si può considerare la posizione di Lindsay Opie come sostanzialmente difforme da quella di R. Guénon: a parte la superiorità della "conoscenza spirituale" (cristiana) sulla "conoscenza metafisica" (altre tradizioni "regolari") (v. anche p. 53), si evince in Lindsay Opie l'idea dell'esistenza, nel Cristianesimo delle origini, di una ritualità sì "riservata", ma non rubricabile in senso extraecclesiastico né per principio inaccessibile.

In terzo luogo, quanto appena detto pone la questione centrale della "disciplina arcani" (cap. 7), variamente attestata presso i Padri. Essa, a ben vedere, costituisce un tramite tra lo studio dell'iconografia cristiano-orientale e la "consistenza" del Cristianesimo quale mistero *rivelato* (da cui il rapporto "analogico" delle altre religioni "tradizionali" con quello). L'"esoterismo", secondo Lindsay Opie, non è una dottrina rigidamente distinta dall'exoterismo, ma la "dimensione interiore e ineffabile dell'esperienza cristiana", ben compendiata nell'iconografia (e nella patristica, quindi nel monachesimo) e definita (ma non per questo esaurita, in quanto sostanzialmente ineffabile) dai confini posti dalla dottrina e dal rito (pp. 49 e 53). In Oriente, la distinzione di S. Basilio tra *dogma* e *kérigma*, che ritroviamo echeggiata in A. Scrima (*Il padre spirituale* [1996, in romeno], tr. it. [parziale] Magnano [Bi] 2000, 56) è un'autorevole conferma di quanto detto: non si tratterebbe tanto, quindi, di una ritualità "supplementare" o "extrasacramentale" — d'altra parte, i sacramenti sono stati istituiti o voluti da Cristo in persona! —, ma di una "penetrazione" più approfondita della rivelazione tutta (*apórrhetos didaskalía*, cf. San Basilio, *Lo Spirito Santo* XXVII,66), di origine divino-apostolica, trasmessa oralmente ed adattata alle qualificazioni dei destinatari. La fissazione per scritto, la stessa "stratificazione" e la esplicita formalizzazione della dottrina un tempo "riservata", pur necessarie, ne avrebbero allora "cristallizzato" ovvero "occultato" (non negato!) i significati profondi — pur sempre attingibili, quindi: non ci si stupirebbe nel trovare "tracce" delle formule di cui parla Lindsay Opie nella Messa; d'altra parte, la "cristallizzazione" della tradizione va di pari passo con la sua "definizione" scritta, e non è certo un caso che la modernità, tendenzialmente avversa all'oralità, sia

caratterizzata da un orientamento "libresco" (oltre che "immaginifico"). Eppure, in questo caso si tratta forse, per i contemporanei, di un'opportunità, addirittura di una *felix culpa*: con una eloquente iperbole si potrebbe affermare che, in qualche misura, noi moderni siamo *condannati* ad esser *salvati* per il tramite di libri.

Tutto ciò ci induce a considerare — in piena consonanza con Giovanardi – quello che riteniamo il lascito più significativo dell'opera di Lindsay Opie. Riprendendo quanto egli stesso afferma (v. in particolare il cap. 4) a margine della sua splendida "lettera aperta" *The Enemy Within* a A. Solženicyn, tradotta e prefata dalla stessa Campo, e edita in varie lingue, "il vero nemico è quello interno, non tanto l'illuminismo o il comunismo". La lettera in oggetto, tradotta pressoché contemporaneamente agli ultimi tentativi "tridentini" della Campo, costituisce "l'ultima collaborazione tra Cristina e John", ed è scritta "in replica a quella inviata dallo scrittore russo al III Concilio della Chiesa Russa in Esilio"; si tratta di "un clamoroso esempio della loro coincidente visione del mondo", oltre che del "capolavoro letterario di Lindsay Opie" (p. 22). Emerge, in questo pregevole lavoro, l'accento posto sulla nozione di "tradizione" (eminentemente espressa nel culto), connesso ad una serrata critica della modernità.

A Giovanardi, infine, va riconosciuto il non trascurabile merito di aver reso omaggio, con dovizia di particolari ed esemplare capacità di sintesi, a questa nobile figura di intellettuale e testimone che, insieme alla Campo, si è distinto come riservato ma fermo araldo della inderogabile *necessità* di una autentica *paideía* cristiana. Per dirla con la poetessa bolognese, "Non si può nascere ma/si può morire/innocenti" (*Missa Romana*, cit. a p. 48, n. 124): per "tornare" in quel grembo trasfigurato ed eccelso che è il "Regno dei Cieli" — sembrano suggerirci i due "imperdonabili" sodali, con parole sussurrate eppure ben udibili a chi abbia orecchie per intendere —, la tradizione è la via maestra, l'unico, infallibile antidoto contro l'incombente disfacimento della civiltà e dell'uomo integrale.

M. Toti

GONNEAU, Pierre – Aleksandr LAVROV, *Des Rhôs à la Russie. Histoire de l'Europe orientale (v. 730-1689)* [Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes], Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 687.

L'opera dei due storici parigini Gonneau e Lavrov ripercorre i destini delle prime "due Russie", quella antica kievana e quella moscovita medievale, approfondendo minuziosamente gli avvenimenti politici e militari e descrivendo la composizione della società russa nel corso dei quasi novecento anni che hanno preceduto la nascita della "terza" Russia moderna, rifondata a San Pietroburgo da Pietro il Grande. Più che di studio settoriale sulla storia polverosa di secoli lontani, si tratta della riscoperta di un mondo considerato generalmente poco significativo per la conoscenza di una terra che è più di una nazione o di uno stato, tanto da meritare alla sua esposizione il titolo di "Storia dell'Europa orientale".

In effetti, l'estensione geografica delle terre russe è tale da coprire nella sua parte europea circa il 40% dell'intero continente, e può a buon diritto rivendicare

l'intera titolarità della sezione orientale dell'Europa. Se la popolazione è molto limitata dalla severità del clima nelle fasce più settentrionali, ugualmente la Russia presenta una varietà, prima ancora che una densità, di gruppi etnici e sociali impegnati in una fitta rete di relazioni, che hanno dato vita a una storia complessa e affascinante. Lo stile necessariamente asciutto dell'opera non indulge a commenti e interpretazioni del succedersi di eventi, ma impressiona per la ricchezza di dati che concorrono a fare di questa immensa periferia europea un laboratorio di aggregazioni e sistemi, non certo secondari per la vita dell'intero continente.

Non si tratta certo della prima opera che si occupa della Russia antica e medievale, né si trova nel libro alcuna sensazionale scoperta storiografica (come quelle spesso forzosamente ricercate dalla "nuova storiografia" russa), ma i due studiosi della Sorbona e di Saint-Denis hanno saputo dare a una grande mole di informazioni già conosciute non soltanto un'attenta rilettura e una più accurata esposizione, ma soprattutto un'impressione di continuità e di sistema di grande effetto, maturata sulla base dei fatti e non delle interpretazioni. Era questa infatti la principale esigenza della scienza storica nei confronti delle origini della Russia: liberarsi da chiavi di lettura preconfezionate, funzionali a dimostrazioni di tipo ideologico e filosofico, spesso diametralmente opposte tra loro.

A sottolineare l'esigenza di riprendere in mano la storia russa con un vero approccio scientifico, gli autori hanno voluto mettere in evidenza la raccolta delle fonti destinandola alla prima parte del testo, invece di confinarla in appendice, assegnandole uno spazio adeguato (70 pagine!). Il libro inizia quindi la narrazione con la seconda parte, intitolata lapidariamente "Les faits", che si estende per altre 300 pagine, mentre a "Les problèmes" è dedicata la terza e ultima parte, consistente di oltre 200 pagine. La scelta del periodo esaminato permette di dare uno sguardo d'insieme a un'evoluzione solitamente presentata a compartimenti stagni, distinguendo la "Rus' di Kiev" dalla fase del "Giogo tartaro", per poi concentrarsi sulla "Moscovia" tardo-medievale.

La minuziosa rilettura delle fonti, sia quelle slave sia quelle "esterne", consente di scavare nelle pieghe di una composizione polifonica della realtà russa nella sua progressione da insieme barbarico delle tribù "Rhôs" alla Russia impegnata nelle relazioni internazionali di Ivan IV e dei primi Romanov. Merito del testo è di chiarire con pazienza, per quanto concesso dai documenti, tutti i passaggi dai popoli del nord e del confine asiatico alla prima monarchia kievana, nel rapporto faticoso con i bizantini e nei rari, ma non privi di significato, contatti con i latini. Anche le tappe che portarono la Rus' di Kiev al battesimo cristiano sono elencate senza enfasi, ma con precisione, dalla conversione di Olga "regina di Saba" tra le trattative con i greci e i contatti con i sassoni, fino alla costruzione della monarchia cristiana nei decenni di Vladimir e Jaroslav, compiuta simbolicamente dalla costruzione della cattedrale di S. Sofia a Kiev nel 1045. Giustamente viene prestata molta attenzione alla vicenda della città-stato di Novgorod, che si protrae dal 940 al 1478, paragonandola a modelli italici di Genova, Firenze e Venezia. Si analizza con efficacia la struttura sociale della Russia medievale, basata sull'istituto comunitario dell'assemblea (*Veče*).

Anche i periodi più confusi della storia russa medievale, quello dell'occupazione mongola con la progressiva affermazione di Mosca, e quello definito dei "torbidi" con la penetrazione occidentale della Polonia, sono sottoposti pazientemente alla lente d'ingrandimento per illustrare i ruoli dei personaggi e la reale portata degli eventi bellici, delle alleanze e degli intrighi politici, del ruolo di istituzioni come l'amministrazione tartara, la Chiesa Ortodossa, le diverse espressioni del ceto nobiliare (*Boiarskaja Duma*) e della volontà popolare (*Zemskij Sobor*). Lo sguardo si allarga anche ai regni limitrofi, come Galizia e Lituania, mostrando come la storia russa abbia sempre avuto anche un'espressione baltica e occidentale, oltre che centro-meridionale e asiatica, soprattutto nella sua formulazione più globale di "Alto Impero" all'inizio dell'epoca moderna (1533-1613) che precede il "Medio Impero" di Pietro I e il "Basso Impero" ottocentesco.

Nell'ultima parte, dedicata all'analisi sintetica delle problematiche, la sobria scientificità dei due storici franco-russi mostra i limiti inevitabili di un'eccessiva prudenza, proprio per evitare qualunque compromesso con le grandi visioni romantiche o ideologiche, tipiche della storiografia passata, o con le audaci rivisitazioni della pubblicistica storica moderna. Si sottolinea giustamente la fatica continua di cercare la coesione nella diversità, che caratterizza tutta l'evoluzione delle vicende russe, nella pluralità etnica, sociale e confessionale che hanno portato il paese all'alba dei tempi moderni. Anche il ruolo della Chiesa Ortodossa viene sviscerato cercando di attenersi strettamente ai dati oggettivi ("Tempi e territori della Chiesa", pp. 481-530) che forniscono comunque un quadro assai interessante delle varie componenti del corpo ecclesiastico (alto e basso clero, organizzazione diocesana e parrocchiale, monachesimo), spesso trascurato in favore della evidenza primaria dei singoli personaggi. Nell'ultimo capitolo sull'eredità culturale, che conclude l'opera di Gonneau e Lavrov, ci si limita a un elenco di temi di storia della cultura (espressione letteraria, ispirazione spirituale, influenze esterne) che possono stimolare una riflessione più efficace, e meno pregiudiziale, sulla storia dell'Europa orientale e del continente intero.

S. Caprio

HAUSHERR, Irénée, *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente* [Scritti monastici 32], Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia, 2012, pp. XVII + 350.

Il volume è la traduzione italiana dell'opera del grande maestro di spiritualità orientale, Irénée Hausherr SJ dal titolo *Direction spirituelle en Orient autrefois*, pubblicata nel 1955 nella collana *Analecta* (OCA 144) del Pontificio Istituto Orientale.

Quando uscì questo lavoro si ebbe da più parti la sensazione della sua importanza, in quanto veniva a colmare una lacuna, lamentata dallo stesso Hausherr, nel panorama degli studi sulla spiritualità orientale. Sapendo della fondamentale importanza della direzione spirituale nel mondo patristico soprattutto d'Oriente, col-

piva il fatto che nessuno se ne era ancora occupato anche in quelle opere di grande prestigio e apertura che erano, all'epoca come in fondo per molti aspetti ancora oggi, dei punti di riferimento notevoli per gli studiosi, come ad esempio il *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Lo splendido *Dictionnaire de Spiritualité* guadagnò la voce "Direction spirituelle: II. Chez les spirituels orientaux" (DSp, v. III, 1955, coll. 1008-60) proprio dallo stesso Hausherr, con una sorta di condensato dell'opera di cui stiamo presentando l'edizione in lingua italiana, tradotta da R. Baldelli.

Essendo un'opera classica già ampiamente conosciuta e presentata non è d'uopo qui dirne altro. Aggiungiamo soltanto che questa traduzione è naturalmente benvenuta, poiché così come al suo apparire nel 1955 fu chiaro che *Direction spirituelle en Orient autrefois* veniva ad aiutare la vita spirituale in un momento in cui si percepiva l'insufficienza del "buon confessore" per rispondere alle sfide del tempo, così oggi quasi sessanta anni dopo la tradizione spirituale d'Oriente può ancora stimolare e incoraggiare il recupero dei tesori della tradizione cristiana, che troppo sovente vengono eclissati in uno strano oblio.

Auspichiamo che questa traduzione possa aiutare non solo i cultori della materia della Spiritualità orientale che, proprio grazie a I. Hausherr, ha acquisito la dignità di disciplina scientifica con il suo proprio metodo e oggetto; ma ci auguriamo anche che aiuti a riscoprire le vere coordinate della *paternità/maternità* spirituale, completamente differenti dal *counseling* o da forme di aiuto psicologico, basate su una vera e propria "presa a carico" del figlio o della figlia spirituale nella preghiera e nella propria vita spirituale; e che possa, infine, aiutare a riscoprire che accompagnare le persone a diventare sempre più consapevoli della presenza dello Spirito nella loro vita è innanzitutto un carisma, e che la *diakonia* dello Spirito richiede una continua vigilanza e conversione in chi la presta agli altri, diventando l'occasione di una continua crescita nell'amore di Dio e nell'affidamento alla sua misericordia, sperimentando come davvero chi conduce l'anima al Signore è Dio stesso, e il padre/madre spirituali non sono altro che servi inutili di un servizio però indispensabile.

M. Pampaloni, S.J.

MacCoull, Leslie S.B., *Documenting Christianity in Egypt, Sixth to Fourteenth Centuries* [Variorum Collected Studies CS981], Ashgate Publishing, Farnham – Burlington 2011, pp. XII + 335.

Dans ce nouveau volume de la collection Variorum Collected Studies, après *Coptic Perspectives on Late Antiquity* paru en 1993, l'A. propose des articles publiés entre 1993 et 2007, dont un donné aux *OCP* 67 (2001), p. 385-436 et 14 planches. Le recueil est divisé en trois sections, la première intitulée "Papyri, Coptic and Greek" avec huit articles, la deuxième "John Philoponus" qui en comprend cinq et la dernière, "Cultural Studies: Late Antiquity and After", de six articles. Il y a un index d'une seule page à la fin; une note additionnelle ou une remarque bibliographique complètent les articles I, III, V et XVI.

La passion de l'A. pour le monde copte est bien connue et ses travaux constituent toujours un enrichissement pour qui étudie ce domaine. La recherche bibliographique est des plus amples et de rare qualité, ne se limitant à aucune langue ou école. Tout cela est discuté dans le texte ou déposé dans les notes et ce n'est pas un mince mérite que d'ouvrir des fenêtres sur des champs variés, non seulement la papyrologie, spécialité de l'A., mais aussi sur l'histoire littéraire, la philosophie, la liturgie etc. L'enthousiasme semble parfois irrépressible et certaines affirmations laissent un peu perplexe, d'autant que l'A. manie une plume alerte qui sait frapper des formules efficaces. À la fin de l'étude sur le *De opificio mundi* de Jean Philopon, elle écrit (XIII, p. 423): "The self-fashioning Egyptian church needed an image, and Philoponus gave them one, as compelling an image as today's icon of the blue earth floating in space". Mais quel est au juste l'héritage de Philopon dans l'Église copte? En tout cas, sa critique de l'angélologie (X, p. 394) n'a pas eu beaucoup de succès dans certains milieux monastiques, puisqu'on y a conservé le *Livre de l'installation de l'archange Michel* qui contient les théories incriminées, cf. l'introduction de C.D.G. Müller à sa traduction dans CSCO 226/*Copt. 32*, Louvain 1962, I-III. En XIII, p. 402, on trouve l'expression "the Egyptian ethnic-faith community" pour décrire les Non-Chalcédoniens; en IX, p. 59, on lit que Philopon aurait commencé sa carrière "as a Coptic-Greek philologist". Savait-il vraiment le copte comme il est suggéré en IX, p. 51-52 et XI, p. 201 et quel moyen avons-nous pour nous en assurer? D'autre part, un véritable "coptophone" comme Barsanuphe, le reclus de Gaza, était de foi chalcédonienne: l'usage du copte n'était pas réservé à un credo.

Les traductions offertes ne sont pas toujours satisfaisantes, mais on sait comme il est difficile de traduire le copte quand on n'a pas de filet de sécurité en grec. Pour les contrats de Baouît, on verra les remarques de M. Krause et l'étude de E. Wipszycka dans le volume publié en mémoire de Sarah Clakson, *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt. Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson (P. Clackson)* (ASP 46), A. Boud'hors, J. Clackson, C. Louis et P. Sijpesteijn, ed., Cincinnati 2009, p. 160 et 236-244. Dans l'article I, p. 39, n° 14, l. 3, il faut lire ϫⲉ ϫⲓⲛⲧⲟⲕⲃⲱⲕ ⲉⲣⲏⲥ ⲙⲡⲉⲕ..ⲩ[et traduire "car depuis que tu es venu au Sud, tu n'as pas ..."; p. 41, l. 11-12 de la traduction: "et nous ne pouvons pas patienter. Si tu fais cela, Dieu te bénira...". Pour le rite de la jarre, XIX, p. 147-150, il faudrait revoir tout le texte, surtout que l'édition de Tuki qui est traduite comporte de nombreuses coquilles: il manque par exemple la négation ⲁⲛ dans la citation d'Ez 18, 23, cf. p. 149, l. 36-37 où elle est tacitement réintroduite. Nous ne signalons ici que les points les plus importants. P. 147, l. 8, il manque la mention de l'huile (ⲛⲉϩ, *al-zayt*): "Verse de l'huile trois fois en forme de croix". P. 148, l. 1, la rubrique signifie: "Dis 'Le patient', ce qui se trouve à p. 98 [i.e. à la page 98 de l'Euchologe de Tuki], après quoi les prières pour la paix, pour le patriarche et pour l'assemblée, le Credo, puis dis cette prière au Père", cf. O.H.E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967, p. 317. Au lieu de "who finds the good [lit. "profit"][in everything]", p. 149, 18-19, lire "miséricordieux" (ⲛⲣⲉϥϣⲉⲛϩⲏⲧ). P. 150, l. 4, le texte signifie lit-

téralement "liberté de nos péchés dont nous sommes coupables"; pour le sens de ⲉⲧⲉⲣⲟⲛ, cf. T.S. Richter, *Rechtssemantik und forensische Rhetorik. Untersuchungen zu Wortschatz, Stil und Grammatik der Sprache koptischer Rechtsurkunden*, Wiesbaden 2008², p. 193. Un peu après, au lieu de "do not put before...", lire: "ne nous laisse pas désespérer" [en corrigeant le texte: ⲛⲧⲉⲛⲓⲁ ⲧⲟⲧⲉⲛ ⲛⲥⲱⲛ, cf. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p. 75b] et que nous vieillissions dans tous nos péchés".

Partie à la recherche de l'identité copte chrétienne — cf. l'expression en XVIII, p. 92 —, l'A. n'hésite pas à parcourir de nombreux sentiers. Elle sait comme peu d'autres situer un texte dans son contexte, même si nous avons l'impression qu'elle utilise parfois le grand angle alors qu'il faudrait un autre objectif pour obtenir une photographie plus nette: le risque d'une éventuelle distorsion de l'image ne doit pas être sous-estimé. Mais que la curiosité soit sans cesse stimulée par ces études imaginatives est un plaisir à savourer.

Ph. Luisier, S.J.

MARTINELLI, Paolo – Luca BIANCHI (a cura di), *"In Caritate Veritas". Luigi Padovese, Vescovo Cappuccino Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*, EDB, Bologna, 2011, pp. 846.

Il 3 giugno 2010 il vescovo Luigi Padovese veniva assassinato nella sua residenza a Iskanderun, in Turchia. Per celebrare e ricordare sia l'uomo che lo studioso, l'Istituto francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, che lo ha visto professore e Preside per quasi venti anni, ha promosso la pubblicazione di un poderoso volume che raccoglie, oltre a una presentazione e una prefazione, 12 messaggi e ricordi sulla figura del vescovo da parte di autorità e amici e ben 62 contributi che coprono in pratica tutte le aree di cui padre Padovese si era occupato nella sua vasta e articolata carriera accademica. È naturalmente impossibile rendere conto nei particolari di un'opera così composita e di questa mole. Ci limiteremo quindi a presentarne la struttura di base e dare un'idea sommaria dei singoli contributi. Gli argomenti e i nomi di molti studiosi presenti saranno una sufficiente presentazione del valore di questa opera.

Il volume si compone di sei parti. La prima porta il nome di *Messaggi e ricordi*, nella quale si tratteggia la multiforme personalità del vescovo ucciso così come avviene quando, dopo la dipartita di un caro amico, si cerca di strappare alla memoria episodi e ricordi per poter ancora in qualche modo nutrirci della sua presenza.

Con la seconda parte si entra nel corpo dei contributi di carattere più scientifico. Questa sezione è intitolata *I Simposio di Anatolia: "Cilicia e Cappadocia cristiane"*. Pochi giorni dopo il fatidico giorno della sua morte era previsto un simposio organizzato in Turchia da mons. Padovese con questo titolo. Avrebbe dovuto svolgersi dal 23 al 29 giugno del 2010. Sebbene ovviamente sospeso per quella data, il Simposio si è tenuto ugualmente presso la Pontificia università Antonianum nei giorni 4 e 5 marzo del 2011. In questa sezione, dunque, se ne raccolgono gli Atti.

I sedici interventi, originariamente pensati da tenersi *in itinere* nei luoghi di cui si parlava, rappresentano in effetti un viaggio ideale che coglie aspetti biblici, geografico-archeologici e storico-teologici di quelle regioni, la Cilicia e la Cappadocia, così gravide di memorie cristiane e patristiche. Così leggiamo il contributo di M. Nobile sulle comunità giudaiche della diaspora in Asia Minore, quelli di R. Penna sulle figure di Pietro e Paolo e di G. Pani sulla città di Tarso negli scrittori antichi. Uno sguardo sulla Cappadocia vista attraverso i suoi santi militari è dato da A.M. Orselli, mentre ancora uno sguardo sull'esercito e la società cristiana, sempre in Cappadocia, è l'argomento del contributo di A. Carile. Gli aspetti storico-geografici e architettonici sia della Cilicia che della Cappadocia sono stati presentati dal contributo di S. Patitucci (con un ricco repertorio di fotografie e mappe riprodotte nel volume) sulle chiese e i templi di epoca paleocristiana in Cilicia, e da quello di G. Uggeri sulla via che i pellegrini dovevano percorrere attraverso la Cappadocia e la Cilicia nel IV secolo (anche questo contributo è corredato di foto e di mappe). L'inquadramento della Cappadocia ecclesiastica nel IV secolo di A. Di Bernardino fa come da cerniera ideale per l'ultima parte dei contributi, quelli di argomento patristico. Questi si aprono con il lavoro di F. Cocchini, sulla presenza di Origene in Firmiliano, per poi passare a Basilio: si inizia con un'analisi a partire del trattamento del versetto di Mt 6,11 come equilibrio tra esigenza del lavoro e della preghiera nel grande Cappadoce per poi proseguire con alcune osservazioni sul metodo esegetico di Basilio nel lavoro di S. Zincone. L'altro Cappadoce presente è Gregorio di Nissa, trattato da G.I. Gargano con lo studio del legame tra il *Contra Eunomium* e l'esegesi nissena di 2 Cor 3,17, da A. Cacciotti che esplora la nozione di *gnophos* nella *Vita di Mosè* e da M. Pampaloni, che rilegge le nozioni nissene di "desiderio" e "presenza" alla luce delle categorie della filosofia dell'interiorità di B. Lonergan. L'eco della Cappadocia in Occidente è l'argomento del contributo di C. Alzati, che studia il rapporto tra la tradizione cappadoce nella Milano della seconda metà del IV secolo, e gli echi basiliani nell'opera di Agostino, studiati da V. Grossi. Notiamo l'assenza di contributi su Gregorio di Nazianzo, assenza che pare comunque rispecchiare, in un certo qual modo, l'attuale tendenza degli studi intorno ai Cappadoci.

Dopo gli Atti del Simposio così desiderato dal vescovo Luigi, inizia la parte del volume dedicata agli studi che tanti colleghi di mons. Padovese hanno voluto inviare per onorarne la memoria. Tali studi paiono essere stati raggruppati secondo la scansione delle aree delle quali il vescovo cappuccino si era occupato nella sua attività accademica e di studioso.

La terza parte del volume ha come titolo *Studi Biblici*. Sono 14 testi che si aprono con un ricordo di L. Pacomio fatto a modo di breve meditazione sull'evento "del venire e dell'accomiatarci come una delle molteplici riproposte incredibilmente belle e irripetibili di un divino volere" (p. 304), attraverso quattro testi biblici (Gal 4,4; Gv 1,1-18; Mt 1-2, Lc 1-2). G. Ghiberti riflette sul vocabolario biblico di santità a partire da Col 1,12, mentre F. Manns affronta il linguaggio relazionale della tradizione ebraica antica. F. Raurell, che come dice lui stesso nel testo ha scelto questo argomento su suggerimento dello stesso Padovese (cfr. p. 327) affronta una

prima ricognizione sull'uso del testo dei LXX nei padri greci, sia di tradizione alessandrina che antiochena. Segnale degli intensi rapporti ecumenici con la Chiesa greca di mons. Padovese è la presenza nel volume di vari contributi di studiosi della Università Aristotele di Tessalonica. A due di questi appartengono il contributo sulla resurrezione dei morti scritto da di D. Kaimakis e quello di M. Konstaninou su un approccio biblico del problema ecologico. Il contributo di G.Hotze è sulle guarigioni di Gesù. Interessante lo studio di A. Destro — M. Pesce tra la genealogia di Mt come fondamento del regno e le sue implicazioni astronomiche (e astrologiche) con un parallelo fatto con una fonte extra-biblica, il complesso monumentale della montagna di Nemrud. A.M. Buscemi rilegge l'azione liberatrice di Dio e di Cristo in Col 2,13-15, mentre una "riflessione sulle comunità efesine" a partire da Ef 1,3a-10e è il centro del contributo di C. Marcheselli-Casale, che lo vuol relazionare idealmente con le comunità efesine seguite da mons. Padovese. Paolo è il protagonista del contributo di C. Gil Arbiol, sull'importanza dell'apporto di Paolo alla conoscenza di Gesù, e di M. L. Rigato, sul rapporto tra Paolo e il Tempio di Gerusalemme. Concludono questa sezione il lavoro di P. Vassiliadis, con un contributo su "Comunione e solitudine" a partire da dati biblici e successivi sviluppi ecclesiologici, che fu letto originariamente al XVIII Convegno ecumenico internazionale a Bose (nei giorni 8-11 settembre 2010) e che venne dedicato oralmente a mons. Padovese; e il lavoro di M. Mazzeo sulla "ecclesiologia dell'amore fraterno" che nasce a partire dall'unità dei credenti nella prospettiva di Gv 15,1-17.

La quarta sezione, di 15 interventi, ha come titolo *Studi patristici e storia della spiritualità*, centrale non solo "fisicamente" nel volume ma anche perché al cuore degli interessi scientifici di mons. Padovese. Dopo un panorama sulle scienze patristiche nella cultura europea odierna, di E. dal Covolo, segue uno studio di Y. Spiteris sulla figura, per certi versi tragica, di Ioannis Beccos, il segretario di Michele VIII Paleologo, che occupa un posto importante nella storia del lungo e non facile cammino ecumenico. Sul sempre attuale dibattito su eresia/cristianesimi nei primi secoli interviene con un breve ma lucido contributo P. Grech. La figura di Costantino è tracciata da C. Arambatzis, che presenta un ritratto del grande imperatore secondo le fonti agiografiche e da P. Ar. Yfantis, che lo tratteggia nella relazione tra i criteri di santità dell'imperatore e le esigenze storiche della Chiesa del IV secolo. G. Caruso presenta un esempio di esegesi di Gerolamo a proposito di un passo "ostico" come quello della rilettura paolina in Rm 9 delle figure di Giacobbe ed Esaù. Due discorsi di Agostino sulla penitenza sono affrontati da F. S. Ioannidis, mentre sempre su Agostino ma affrontando alcuni temi di sacramentaria ha scritto P. Maranesi; la figura di Paolo nelle *Confessioni* è l'argomento proposto invece da W. Turek. Un esame del dossier agiografico di Zenobio di Egea, martire della Cilicia, è eseguito da G. Luongo, seguito da un testo sulla resurrezione in San Zeno di Verona così come appare nel *Tractatus* II (I,16), offerto alla memoria di Padovese da D. Kasprzak. Con il testo di M.-B. von Stritzky si affronta Tertulliano e la sua interpretazione del Padre nostro. R. Pillinger relaziona sull'immagine del suonatore di lira recentemente scoperta (2009-2010) nella "grotta di San Paolo" a Efeso, che interpreta come il re David (cfr. 1Re 16,14-23), corredando il suo

scritto con varie immagine fotografiche. Gli ultimi due contributi della sezione sono quelli di L. Bianchi, uno dei curatori del volume, che presenta il contatto di Gregorio Palamas con comunità greche e teologi musulmani durante la sua prigionia a seguito della presa della nave in cui viaggiava da parte dei Turchi; prigionia che durò dal marzo del 1354 al luglio del 1355; e quello di A. A. Tozzi sulla figura di padre Francesco Spoto (1924-1964), della Congregazione bocconista, morto in Congo orientale durante la rivolta dei *simba* che, in nome del materialismo ateo marxista-leninista, colpirono in modo particolarmente duro i religiosi e i cristiani, sia cattolici che protestanti.

La quinta parte sono *Studi Francescani*, omaggio evidente alla forma di vita che Luigi Padovese aveva scelto per seguire Cristo, quella vissuta e indicata dal Poverello di Assisi. Questa sezione è la più breve, composta solo di 6 contributi assai interessanti, soprattutto quando riletti alla luce dell'evento che li hanno occasionati. Così F. Uribe fa una presentazione dell'*Ammonizione* 9 di Francesco che, sebbene nelle edizioni critiche appaia con il titolo *De dilectione*, dovrebbe essere indicata con più proprietà con il titolo che pure ha in alcune famiglie di manoscritti: *De perfecto amore inimicorum*. Così L. Lehmann si sofferma sulla figura di Francesco come pellegrino dell'assoluto e latore di un messaggio di pace di portata veramente universale. P. Etzi rilegge l'impatto che Francesco ebbe nella realtà sociale secolare della sua epoca, soprattutto nella dimensione penitenziale laicale, così caratteristica nei secoli successivi, che senza dubbio ebbe in Francesco una causa indiscutibile, sebbene in ambito carismatico più che giuridico. La figura di Duns Scoto e la sua teologia è trattata da J. B. Freyer, mentre P. Messa ripercorre i venticinque anni percorsi dall'ottimistico "spirito di Assisi" che mostrerebbero uno spostamento dell'interesse, a causa degli avvenimenti nel frattempo occorsi, verso la tematica sempre più urgente della libertà religiosa. E così come la sezione precedente si chiudeva con il ricordo di un martire, anche questa presenta nella parte finale la figura del beato Aniceto Koplin (1875-1941) che venne arrestato a Varsavia insieme ad altri confratelli nel giugno del '41 in quanto nascondevano e aiutavano gli ebrei, morendo nei campi di concentramento nell'ottobre dello stesso anno.

L'ultima parte, la sesta, ha come titolo *Teologia e attualità* e raccoglie dieci contributi di vario genere. Il primo, del card. J.L. Tauran, è il discorso inaugurale di apertura della Cattedra "Luigi Padovese" di Spiritualità e dialogo interreligioso, avvenuta il 4 marzo 2011 alla Pontificia università Antonianum a Roma, sui criteri per un vero dialogo interreligioso nel contesto attuale. Segue l'intervento che il card. P. Erdő lesse al *Meeting* di Rimini nell'agosto del 2010, dedicandolo proprio alla figura di mons. Padovese, interrogandosi sulle condizioni di credibilità nella divinità di Cristo nel contesto della cultura europea contemporanea. Il tema trattato da K. Gürsoy, ambasciatore della Turchia presso la Santa Sede e amico personale di mons. Padovese, è di grande interesse, in quanto abborda da una prospettiva filosofica del *sufismo* classico i concetti di persona etica e di universalità, per poter essere declinati nell'interrogativo circa l'aspetto democratico dell'islam (cfr. p. 742). Una illuminazione del "senso della vita cristiana come dono" a par-

tire dalla vicenda di mons. Luigi Padovese e di don Andrea Santoro è offerta da M. Bartoli, mentre A. Gutkowski lo ricorda inserendolo in un ideale percorso dallo *scandalum crucis* che prepara e coltiva la persona per un'offerta definitiva della propria viva solo per amore. K.K.P. Vanhoutte ricorda mons. Padovese riflettendo sul perdono e sul dono. N. Bux presenta la questione della libertà religiosa, che silenziosamente abbiamo visto attraversare esplicitamente o implicitamente molti interventi del volume, nel magistero di Benedetto XVI. La sfida a riappropriarsi della coscienza della Trinità davanti all'islam — e non a caso è uno dei temi classici delle varie "discussioni" presenti nella letteratura arabo-cristiana e musulmana a contatto con i cristiani — è affrontata da M. Melone, mentre la via della bellezza come metodologia cristologica è tratteggiata da V. Battaglia. La sezione si conclude con il saggio di P. Martinelli, l'altro curatore del volume, che quasi come una consegna finale dopo questo lungo percorso all'interno delle più svariate tematiche qui raccolte, affrontando il tema della evangelizzazione e testimonianza cristiana — testo con alcune modifiche basato su una conferenza presentata in un Convegno a Trebisacce (CS) nell'ottobre del 2010 — invita a sottolineare come l'*oggi* richieda, forse come non mai dai primi tempi cristiani, che l'annuncio sia basato sulla *testimonianza* di vita. È un altro modo di dire "martirio", sebbene la vicenda di mons. Padovese abbia indicato che il modo "classico" del martirio non è affatto un retaggio del passato. Il volume si chiude con una breve biografia di Luigi Padovese di P. Martinelli e con la sua bibliografia a cura di M. Pacchioni.

A dispetto della mole degli interventi, di genere e intenzionalità scientifica diseguale, che potrebbe scoraggiare a prima vista una sua lettura, ci auguriamo che anche una semplice scorsa ai nomi degli autori e ai temi trattati, così come abbiamo cercato di fare, possa scongiurare il pericolo di sottovalutare l'interesse di questo volume.

M. Pampaloni, S.J.

ORBE, Antonio, *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles*. Traduction de l'espagnol par Joseph M. LOPEZ CASTRO, revue et complétée par Agnès BASTIT et Jean-Michel ROESSLI, avec la collaboration de Bernard JACOB et Pierre MOLINIÉ. Liminaire de Mgr Luis F. LADARIA, S.J. Avant-propos de Jean-Michel ROESSLI, Cerf, Paris 2012, I-II, p. 1-774, 775-1680.

Né en 1917 au pays basque, jésuite, Antonio Orbe enseigna à l'Université Grégorienne pendant plus de quarante ans (1949-94), en dirigeant aussi plusieurs thèses de doctorat. Parmi ses publications, nous voulons signaler: *Estudios Valentinianos* (5 vol., dont un double, 1955-66); *Antropología de san Ireneo* (1969); *Parábolas evangélicas en san Ireneo* (2 vol., 1972); *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (2 vol., 1976); *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del "Adversus haereses"* (3 vol., 1985-88); *Introducción a la teología de los siglos II y III* (2 vol., 1987; trad. it., 2 vol., 1995); *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (1994); *Teología de san Ireneo, IV. Traducción y comentario del libro IV del "Adversus haereses"* (1996).

Comme on peut le voir d'après ces titres, le P. Orbe a été l'un des savants les plus distingués dans le domaine du christianisme ancien, en particulier il a été un profond connaisseur d'Irénée et de la gnose valentinienne: ce sont les deux grands pôles autour desquels s'articule toute son œuvre. L'Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles est un travail unique sous de nombreux aspects. On ne trouve rien de semblable tout au long de la vaste production patristique de ces dernières années. Pour faire face à la lecture des quinze cents pages de cette Introduction, il est nécessaire de se débarrasser de deux idées préconçues, fermement ancrées dans notre culture théologique: la première est l'idée que la théologie savante n'a été élaborée qu'à partir du IVe siècle, à l'exception peut-être d'Origène; mais le gnosticisme montre que les spéculations théologiques étaient déjà très avancées au second siècle. Le deuxième préjugé, plus difficiles à éradiquer, est l'habitude de lire les textes du Nouveau Testament et des deux premiers siècles du christianisme du point de vue des Conciles de Nicée et de Chalcédoine. Les livres du P. Orbe aident à prendre conscience de ces deux préjugés et des conséquences qui en découlent.

Il est impressionnant de voir la facilité avec laquelle le P. Orbe, sur un thème spécifique, peut comparer les "ecclésiastiques" (Irénée, Tertullien, Justin, Origène etc.) avec ceux qu'il appelle les "hétérodoxes" (Gnostiques, Marcionites, Ebionites, Ecrits apocryphes etc.). Bien qu'il utilise les catégories d'"orthodoxie" et d'"hérésie", il le fait pour des raisons pratiques, mais son intention est toujours de comprendre l'auteur ou le texte qu'il est en train de commenter de l'intérieur de l'auteur lui-même, et non pas sur la base d'un critère dogmatique. C'est l'attitude constante de ce grand patrologue que de chercher à entrer dans l'esprit de l'auteur étudié pour en saisir la pensée profonde. Il en va ainsi avec Irénée, mais aussi avec le gnosticisme. Bien souvent le P. Orbe qualifie les spéculations gnostiques de "mythiques", mais il tente de les traduire; il faut, dit-il, savoir lire "entre les lignes" (p. 987), pour saisir leur vraie pensée, de manière à donner "une forme accessible à ce qu'ils exprimaient dans un langage mythique" (p. 994).

La distribution de la matière suit un chemin logique. On commence du mystère de Dieu en lui-même, pour passer à la génération du Verbe et arriver ainsi à la création du monde, dans une sorte d'"héxaméron", qui implique le péché des anges et du premier couple, Adam et Ève, et leur expulsion du jardin d'Éden (ch. 1-23, p. 47-586). A partir du péché originel, l'ouvrage suit un schéma biblique, qui retrace l'histoire du salut. L'Ancien Testament est considérée dans ses éléments essentiels, les Patriarches, la Loi et les Prophètes (mais seulement au ch. 24); il y a ensuite deux chapitres de transition (l'esprit prophétique et le sacrifice de la nouvelle loi selon Irénée), pour passer directement au Nouveau Testament (ch. 27). Les thèmes du Volume II sont tous pris de la Nouvelle Alliance: l'Incarnation (ch. 28), la naissance et la circoncision (ch. 29), la présentation au Temple (ch. 30), les Mages (ch. 31), de l'Égypte à Nazareth (ch. 32), le tout comportant un ensemble de 170 pages. Suivent deux grands chapitres sur Jean le précurseur (ch. 33) et sur le baptême de Jésus (ch. 34), pour un total de 75 pages. On passe ensuite à la vie publique (ch. 35), aux miracles de Jésus (ch. 36), mais la partie majeure de l'attention est focalisée sur le "mystère pascal": la passion, la mort, la descente aux enfers, résurrection et

l'ascension (ch. 37-43), au centre desquels se trouve un chapitre sur la rédemption selon Irénée (ch. 40). Avec la Pentecôte (ch. 44), l'accent se déplace vers l'eschatologie (ch. 45): le régime du millénaire (ch. 46), le jugement final (ch. 47), la Jérusalem eschatologique (ch. 48), la vision du Père (ch. 49).

À mon avis, les trois cents premières pages (chapitres 1-8) et les quatre-vingt-dix dernières (ch. 44-49) sont les plus remarquables de toute l'œuvre, sans pour autant diminuer la valeur des autres pages, spécialement des quinze chapitres consacrés au mystère rédempteur de Jésus. Les huit premiers chapitres nous aident à comprendre ce qu'était la théologie "pré-nicéenne" selon Orbe. L'exposition qu'il fait de cette théologie peut être résumée comme suit: il faut distinguer en Dieu le niveau de sa "nature nécessaire", et celui de sa "libre volonté". Or, dit Orbe, avant le Concile de Nicée, pour tous les chrétiens, ecclésiastiques et gnostiques, "seul le Dieu inconnu est nécessaire: Dieu en tant que Dieu, non pas comme Père, mais comme Seigneur" (p. 100); tout ce qui est en dehors de ce niveau nécessaire "est le fruit du Vouloir divin infiniment libre" (*ibid.*), et dans cette liberté entre l'économie de la création et du salut. Le premier acte majeur de cette économie libre est la génération du Fils-Logos distinct du Père. Ayant déterminé sa propre manifestation *ad extra* avec la création du monde, Dieu engendre son propre Verbe-Sagesse, le premier-né de toute la création. Non pas que Dieu était dépourvu de raison ou intellect, mais une chose est sa raison immanente, identique à son essence et qui partage ses attributs (inconnaissabilité, éternité), et autre chose le Verbe-Sagesse engendré. Comme on le trouve en *Pr* 8,22, (*Dieu m'a créé* [moi, Sagesse] au début [*archê*] *de ses voies, avant ses œuvres*), "avant de commencer la démiurgie du monde, *il créa* (= donna consistance à), à partir de Lui-même, celui qui devait l'assister, comme intermédiaire dans la formation de l'univers" (p. 113). C'est le "commencement" (*archê*) de l'économie divine. Le Logos-Fils est donc avant toute création, avant le temps, mais pas *ab aeterno*, ce qui signifie que Dieu n'a pas toujours été Père. Selon Orbe, telle aurait été également la position d'Irénée (p. 114). Résumons avec les mots mêmes d'Orbe: "Dans le silence absolu, Dieu aurait pu prolonger indéfiniment sa contemplation de Lui-même. Il voulu toutefois se faire connaître librement. Volonté souveraine, il *commença* l'Économie. Il créa un *Commencement* (*Archê*) qui n'avait jamais existé, et de cette source, origine des voies de Dieu, devaient jaillir toutes choses. Il franchit ainsi l'abîme entre sa nature et l'Économie libre, non éternelle. Gnostiques et ecclésiastiques sont d'accord là-dessus" (p. 119). Le Dieu immense et infini prend donc sa "mesure" dans le Fils, et devient ainsi communicable: "Toute médiation serait impossible si le Fils était aussi immense que le Père" (p. 152). Ainsi le Fils est capable de s'incarner: "Irénée concevait en quelque sorte le passage de l'infini au fini, de l'immensité à la mesure, de l'invisible au visible. Il ne pouvait le situer dans le cadre de la nature, mais dans celui de la personne. Alors, pourquoi ne pas invoquer une procession qui ferait passer la nature [...] de l'informe et inconnaissable au mesuré et accessible?" (p. 152). C'est ce que fit Plotin, pour qui tout découlait de la nécessité divine (p. 100). Ce n'est pas la même chose pour les théologiens chrétiens. En fin de compte, la procession du Verbe est une sorte de prélude à l'économie du salut de l'homme:

"Le Fils, librement conçu par le Père, se tourne d'abord vers la future création et démiurgie du monde sensible, et ensuite vers le salut de l'homme" (p. 222).

Avec les yeux d'un nicéen, il ne serait pas difficile de reconnaître dans ces propos ce qui sera au IVe siècle la plus pure doctrine arienne. Mais il faut rappeler que dans la première réflexion théologique, tout était centré autour de l'"économie" du salut; on ne distinguait pas encore suffisamment les "missions" divines du Fils et de l'Esprit (Trinité économique), de l'être même de Dieu (Trinité immanente). Cette confusion est particulièrement présente dans les spéculations gnostiques, tandis que les ecclésiastiques sont beaucoup plus sobres en parlant de Dieu en lui-même. C'est pourquoi je ne serais pas aussi décidé à ne voir aucune différence entre la génération du Verbe telle que la considérait Irénée, selon Orbe, et celle des spéculations gnostiques.

Dans le domaine plus strictement christologique également, la lecture du P. Orbe enseigne combien il est facile pour nous, petit-fils de Nicée et de Chalcédoine, de tomber dans l'anachronisme, projetant sur les textes bibliques les acquisitions de la théologie postérieure. Voir à titre d'exemple l'interprétation de Lc 1,35 (p. 787s.), et la grande importance donnée, par les ecclésiastiques et les gnostiques, au baptême de Jésus (ch. 24), importance qui sera presque effacée par l'interprétation normalisée de la théologie post-nicéenne.

Les derniers chapitres (44-49) représentent l'exposition la plus détaillée du millénarisme d'Irénée qui ait jamais été faite. L'impression que nous donne la lecture de ces pages est celle de quelqu'un qui découvre les salles abandonnées d'un vieux château où se trouvent les restes d'un passé poussiéreux oubliés depuis longtemps. Pour comprendre le millénarisme d'Irénée, il est nécessaire, à mon avis, de commencer par sa vision de l'Antéchrist. Les œuvres de celui-ci seront "non de vrais miracles, mais des tours de magie; il les fait avec l'aide des démons et les esprits malins. Leur trait distinctif est le mensonge" (p. 1407). Le chiffre 666, indiqué par l'Apocalypse de Jean, "récapitule toute l'apostasie perpétrée durant les six mille ans de l'histoire humaine" (p. 1408). Seul le Seigneur Jésus "venu des cieux dans la gloire mettra fin au règne de l'Antéchrist, en l'envoyant avec ses disciples dans l'étang de feu. L'apostasie ayant été éliminée de la terre, le Millénium des justes pourra être instauré" (p. 1414). Le millénaire "est l'état de béatitude du Christ et des siens, préalable à la vie éternelle" (*ib.*). Le Millénaire sera inauguré par le Christ "sur la terre, en ressuscitant les justes" (p. 1415). Les justes ressuscités "régneront avec le Christ sur la terre", et seront rejoint par les justes "survivants"; ils se prépareront "pour l'étape finale (celle de la vision du Père) en développant, dans la chair, l'Esprit de Dieu" (p. 1421). À la fin du Millénaire, avant le Jugement final, il y aura la *seconde résurrection*, réservée seulement aux impies, car les justes sont déjà ressuscités à la *première résurrection*: "Grâce à cette seconde résurrection universelle, les impies recouvreront leurs corps pour être jugés (et condamnés) par le Christ et passer sous le régime de la *mors secunda*, [...] dans le feu éternel" (p. 1421-1422).

Pour Irénée, ce serait une injustice envers le Créateur si ce monde créé, et donc la *sarx* humaine, étaient exclu du salut. La création doit passer d'un état d'esclavage, consécutif au péché d'Adam, à l'état de liberté donnée par le Christ. C'est

aussi une question de justice. En effet, "il est juste que: a) les gens éprouvés dans ce monde par la douleur recueillent, également dans ce monde, les fruits de ces épreuves; b) ceux qui ont été mis à mort dans cette création à cause de leur amour pour Dieu y retrouveront la vie; c) ceux qui ont été tenus dans la servitude sur cette terre visible finissent par y régner" (p. 1433). Ce sera la "figure" de ce monde, et non sa "substance" qui passera. Ainsi, "l'homme, de corruptible rendu incorruptible, change de qualité et d''habit', non de substance" (p. 1436).

Mais regardons de plus près le Millénaire selon Irénée (ch. 46). Le P. Orbe se plaint que le Millénium ait été souvent présenté dans ses aspects spectaculaires et sensibles, voire ridicules, sans aller plus profondément dans la pensée d'Irénée (p. 1443). L'évêque de Lyon remet en question à plusieurs reprises l'exégèse allégorique, en optant pour une interprétation littérale des promesses prophétiques, en particulier celles d'Isaïe. De la fusion entre Is 6,12 et 1 Th 4,17, Irénée postule un régime différent pour les justes et pour les *derelicti*, c'est-à-dire ceux qui seront trouvés vivants à la parousie du Christ. Ces *derelicti*, restés peu nombreux à cause de la persécution de l'Antéchrist, auront des enfants et se multiplieront sur la terre, construiront des maisons et planteront des vignes, pour établir la Nouvelle Jérusalem (p. 1454). En plus des justes ressuscités et des *derelicti*, il y aura un troisième groupe, les *praeparati*, pris d'entre les païens. En résumé, le Millénium sera composé de trois catégories: "*la première*, les justes ressuscités, qui partagent avec le Christ le règne millénaire et sont présentées comme des rois; *la deuxième*, les *derelicti*, qui ont en commun la foi et la descendance d'Abraham et constituent une espèce de sacerdoce ou encore la Jérusalem millénaire; et *la troisième*, les *praeparati*, païens qui, par la foi, viennent s'ajouter au peuple d'Abraham et sont comme les lévites ou les diacres du Millénium" (p. 1457-1458). Les justes ressuscités dans la chair ne goûteront pas la mort et donc n'auront pas besoin du mariage, mais ne seront pas exclus d'autres expériences matérielles, comme manger et boire, non par nécessité, mais comme signe de leur réalité corporelle, surtout quand il s'agira de manger le pain et de boire le vin nouveau dans le royaume de Dieu (p. 1461). En résumé, "les trois catégories d'habitants du Millénium [...] *premièrement* tous vivent *in carne*, contemplent le Christ glorieux et se disposent par cette contemplation à la vision future du Père. Ils sont comme les voyageurs 'en route', et peuvent encore mériter et accroître en eux l'Esprit d'adoption. *Deuxièmement*, tous vivent dans un état d'innocence, sans péché et sans les conséquences du péché. [...] *Troisièmement*, le mariage est autorisé aux *derelicti* et aux *praeparati* pour multiplier les croyants des deux Églises, juive et païenne" (p. 1464-1465).

Qu'en est-il de cette doctrine iréneenne, qui est ici à peine résumée, mais qui comporte bien d'autres particularités? Le P. Orbe suggère de distinguer les descriptions imagées, influencées "par les presbytres d'Asie" (p. 1466), de la "pensée la plus profonde" d'Irénée (p. 1467). Cependant, en lisant ces pages on reste plutôt gêné, nous surtout qui sommes passés depuis longtemps par le spiritualisme origénien et augustinien. Mettant entre parenthèse cette gêne, nous pouvons nous demander, en historiens, si le millénarisme si spectaculaire d'Irénée n'a pas laissé quelques traces après Origène. Or il me semble que l'on pourrait chercher, entre

autres, du côté du célèbre Apollinaire de Laodicée, chef de file de l'hérésie dite "apollinarisme". Par exemple, Basile de Césarée a accusé l'évêque de Laodicée en Syrie de renouveler une eschatologie millénariste et juive. Or Apollinaire connaissait Irénée et son chiliasme. En dépit de la difficulté qu'il y a à en retrouver les traces, on peut signaler des indices non négligeables d'une proximité avec la doctrine qui se trouve chez Irénée et dans le courant millénariste. L'anthropologie d'Apollinaire, comme celle d'Irénée, parle de *corps*, *âme* et *esprit*, ne conçoit pas l'homme sans la chair et voit dans la sanctification de la chair le but principal de l'Incarnation. Apollinaire parle encore de la "résurrection des justes", conçue comme une "reviviscence"; de la "manifestation du Christ venant du ciel dans sa gloire"; de la vie dans le Royaume comme exempte de "mortification". On pourrait continuer, mais le millénarisme d'Apollinaire est un thème fort peu exploré.

Pour revenir au P. Orbe, il ne fait pas de doute que sa lecture de la théologie pré-nicéenne et de celle d'Irénée en particulier soit axée autour de l'anthropologie. Il y a trois différents courants théologiques selon les trois conceptions différentes de l'homme: il y a l'*homme-esprit* des gnostiques, l'*homme-âme* des alexandrins et l'*homme-plasma* d'Irénée. La *salus carnis* est le pivot de la pensée irénéenne, mais, dit l'évêque de Lyon, le salut de l'homme c'est la "vision" de Dieu. (ch. 49). Dans cette vision, c'est le Père qui se communique "directement et immédiatement" aux élus (p. 1538). La médiation du Christ cessera donc au moment où il aura "soumis" Lui-même et le royaume, au Père (le fameux texte de 1 Cor 15, 23s., p. 1551-1563). En effet, la béatitude de l'homme atteint sa plénitude uniquement dans la communion avec le Père, c'est-à-dire avec le "Dieu invisible et inépuisable", connu certainement "par l'entremise du *Logos*", mais vu désormais "sans la médiation du *Logos*, quand [l'homme] vivra directement de la vision immédiate du Père" (p. 1550). En effet, "l'incorruptibilité, caractéristique de la phase ultime, provient *uniquement* du Père" (p. 1551, italique dans le texte). C'est le "magistère direct du Père, infini comme son Être" (*ib.*). Donc "le règne du Christ prendra fin avec le Millénium. Dorénavant, c'est le Père qui régnera" (p. 1553). L'Esprit que le Père donnera ne sera plus l'esprit *prophétique* (AT), ni *de filiation* (NT), mais ce sera l'Esprit *paternel*, "la nouveauté infinie du *Pneuma* informe et infini qui lui est propre" (p. 1548). À cause de cette "immensité" du Père, la vision des élus sera également "immense et sans fin" (*ib.*). C'est pourquoi dans le siècle future, "toutes les trois vertus [foi, espérance et charité] seront actives" (p. 1547).

Je voudrais terminer ce compte rendu par une remarque. À propos du Jugement dernier et universel, le P. Orbe souligne que les gnostiques "se soucient fort peu de l'eschatologie. [...] Le Jugement dernier ne joue aucun rôle significatif non plus" (p. 1419). Pour Irénée, au contraire, cette vérité ne peut être mise en doute, car elle appartient à la "règle de foi" (p. 1470). Or il ne dit pas la même chose pour tous ses développements sur le Règne millénaire. Cela pourrait être significatif. La complexité même de cette eschatologie aura sans doute contribué à son oubli et poussé la réflexion théologique à s'en tenir à des données plus simples et plus sûres, celles de la *regula fidei*.

Le travail du P. Orbe en tant qu'historien de la pensée chrétienne ancienne, en

particulier celle du deuxième siècle, qui est le siècle d'Irénée, reste indispensable pour tout chercheur. Pour cette raison, cette traduction française, très précise et exacte, est à accueillir comme une contribution importante (la traduction italienne n'est pas très fiable), d'autant plus qu'elle apporte une bibliographie complémentaire (p. 1597 à 1602) et une série d'index (biblique, des auteurs anciens et un *index rerum*), qui font de ces deux volumes un véritable instrument de travail. Je crois que le P. Orbe serait d'accord avec moi en disant que s'il y a des réserves à faire à la théologie pré-nicéenne, cela concerne précisément la "théologie" comme élaboration conceptuelle de la foi, et non pas la "foi" en elle même, qui trouvait dans la *regula fidei* baptismale un point d'ancrage solide. Si Irénée a lutté si vigoureusement contre le gnosticisme, c'est parce qu'il l'a vu en contradiction avec la foi transmise par la prédication apostolique. Dans les siècles suivants, l'Église n'a fait que prolonger ce discernement.

E. Cattaneo, S.J.

Poggi, Vincenzo, S.J., *Paul Ali Mehmet Mulla Zade – Islamologo di tre papi*. Maurice Borrmans, M.Afr., *Lettres de Mulla-Zadé à Louis Massignon* [OCA 292], Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2012, pp. 376.

Mgr Paul Mehmet-Ali Mulla-Zadé (1881-1959) est certainement un de ces "Européens" qui, avec le Bienheureux Charles de Foucauld, Louis Massignon et Jean-Muhammad 'Abd el-Jalîl, a le plus contribué au renouvellement de la pensée de l'Église catholique sur l'islam. Il est peut-être aussi le moins connu, probablement parce que, par tempérament ou par choix, ce converti de l'islam ne voulait pas attirer l'attention sur lui. Cependant, comme l'affirme le P. Poggi, "dimenticare Mulla costituirebbe un torto alla storia" (p. 246), car non seulement il était en contact avec tous les islamologues et orientalistes de son temps, mais il joua aussi un rôle important à Rome de 1924 à 1959 par son enseignement à l'Institut Pontifical Oriental, et ses liens avec les Papes Pie XI, Pie XII et le Bienheureux Jean XXIII.

Mulla est un Turc musulman de l'île de Crète, qui devient chrétien catholique à l'âge de 23 ans, en la fête de la Conversion de saint Paul. Il avait trouvé au contact de Maurice Blondel, dont il découvre la philosophie lors de ses brillantes études à Aix-en-Provence, un guide et un soutien pour toute sa vie. Il le choisira d'ailleurs comme parrain de baptême en 1905. Il entre au Séminaire de Saint-Sulpice, est ordonné prêtre en 1911 puis, naturalisé français — il considéra la France comme sa "patrie d'adoption" —, il exercera durant treize ans un ministère pastoral et d'enseignant de philosophie dans le diocèse d'Aix. Sa vie prendra un tournant décisif en 1924 lorsqu'il est nommé Professeur du jeune Institut Pontifical Oriental, sous les instigations de Maurice Blondel qui parla de son filleul au P. Michel d'Herbigny S.J., d'abord Directeur des Études puis Recteur de l'Institut jusqu'en 1931. Mulla — premier Professeur non jésuite de l'Institut — y enseignera durant 35 ans les institutions musulmanes ainsi que l'arabe, le grec et le turc, avec les encouragements de Pie XI qui le fera vite Prélat de Sa Sainteté.

Ce volume des Analecta de l'Institut Pontifical Oriental est divisé en deux par-

ties, la première consacrée aux recherches du P. Poggi, la seconde à celles du P. Borrmans. Leur point commun est de publier des lettres de Mulla-Zadé, la plupart d'entre elles inédites, ainsi que quelques rares lettres du P. d'Herbigny ou de Massignon.

Concernant la première partie, après une introduction sur la vie de Mulla, ses rapports avec d'Herbigny et Blondel, sa vision de l'islam, ainsi qu'une liste fort instructive de ses enseignements de 1924 à 1957 (ces cours cesseront cependant subitement à sa mort en 1959), le P. Poggi publie chronologiquement 50 lettres de Mulla trouvées aux Archives de l'Institut Oriental, datées de 1922 à 1940, toutes sauf deux adressées à Michel d'Herbigny. Chacune est précédée d'une introduction en italien qui contextualise la lettre et en décrit les idées principales, peut-être pour un lecteur peu à l'aise en français car les paraphrases sont nombreuses. Outre l'aspect islamologique de cette correspondance — il y est parfois question de Charles de Foucauld, de Louis Massignon, de Jean 'Abd el-Jalîl — ces lettres, qui sont pleines de références à des personnes et des événements de l'entre-deux guerre, contribuent certainement à connaître davantage son auteur, surtout le rapport qu'il eut avec le P. Michel d'Herbigny avant que celui-ci, qui avait très facilement accès à Pie XI, ne tombe en disgrâce en 1937. Les lettres de Mulla ne permettront pas cependant de lever le voile sur "le plus grand mystère de l'Église catholique au XXe siècle", comme le désigne l'historien Étienne Fouilloux. Sauf quelques rares exceptions, on ne possède pas d'ailleurs les lettres du P. d'Herbigny lui répondant, probablement disparues avec de nombreuses autres, comme celles de Maurice Blondel ou de Louis Massignon adressées au même Mulla.

La seconde partie de cet ouvrage, après une préface de Mgr Charles Molette — qui le premier fit découvrir Mulla-Zadé à l'actuelle communauté scientifique — et une très bonne présentation du P. Maurice Borrmans, rassemble 74 lettres de Mulla à Massignon datées de 1924 à 1957. Elles ne sont pas précédées de commentaires italiens, ce qui rend cette partie plus brève. On notera que le Professeur romain appelle généralement le Professeur du Collège de France "cher Maître et cher ami", et que c'est dans cet esprit qu'il sera, en quelque sorte, son ambassadeur auprès du Saint-Siège dans ces années préconciliaires. Un utile index des noms situés dans le corps des deux parties (mais pas dans les notes) conclut cet ouvrage des Analecta.

Parmi de nombreux points à relever dans ces correspondances, il est intéressant de lire les réactions de Mulla-Zadé lorsque le Pape Pie XI le nomme Prélat domestique, quand il le cite quasi nommément dans une Encyclique (*Rerum Orientalium*, du 8 septembre 1928), ou l'envoie comme chef d'une délégation vaticane au Congrès des orientalistes d'Oxford en 1928. Ou encore, on y lira comment Mulla demandera au P. d'Herbigny, alors influent, d'aider Maurice Blondel à sortir de ses démêlées avec plusieurs personnalités ecclésiastiques. Il lui fera part également de ses voyages en Tunisie, en Algérie et en Hongrie. Par le ton de ses lettres, le P. d'Herbigny apparaîtra indirectement comme un homme de confiance, possédant une autorité certaine. Quant à Mulla, on peut facilement y percevoir son caractère, sa conscience professionnelle et sa hiérarchie des valeurs qui lui feront refuser des

invitations et des conférences de haute vulgarisation — bien que gratifiantes — sachant qu'il y sacrifierait sa recherche scientifique et la préparation de ses cours.

D'autres éléments de cette correspondance sont forts intéressants. On y trouvera une prière pour la conversion des musulmans écrite par 'Abd el-Jalîl, en vue d'une neuvaine à faire du 31 mai (dernier jour du mois de Marie) au 8 juin 1932 (jour du treizième centenaire de la mort de Mahomet), "en union avec les Frères Mineurs du Mont Alverne" (p. 233). Près de dix ans auparavant, le Saint-Siège avait déjà publié une prière "officielle" pour la même intention (cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 24 juillet 1923). D'une manière générale, il y a une prise de conscience supplémentaire à cette époque qu'"on ne serait pas catholique si on répétait que les mahométains sont inconvertissables" (p. 47). Mulla-Zadé lui-même, d'après une lettre de son parrain Maurice Blondel, rêve "de s'employer à la conversion de ses compatriotes" (p. 50). Il prend au sérieux les affirmations de l'archevêque de Tunis, Mgr Lemaître pour qui — nous sommes en 1926 — les âmes des Tunisiens "deviennent de plus en plus sympathiques au catholicisme" (p. 151)... Ou encore, il est intéressant d'apprendre par deux lettres de 1930 que, suite aux bouleversements politiques qui agitent la nouvelle Turquie, "on y est unanimement convaincu que les évènements [...] sont providentiellement conduits vers la conversion de ce pays au christianisme et que son évangélisation incombe d'une manière spéciale à la Hongrie" (p. 209). Pour cet "apostolat actuel et urgent", il est envisagé la "création d'une mission hongroise en Turquie" (p. 210), de demander le soutien direct du Père Général de la Compagnie de Jésus, peut-être trop absorbé, tout comme le Saint-Siège, "par l'apostolat pour les Slaves ou les dissidents d'Orient". En effet, "la Turquie nouvelle, nettement et délibérément tournée vers la civilisation occidentale, s'oriente de moins en moins inconsciemment vers les sources morales et religieuses de notre civilisation" (p. 213)... Mulla précisera cependant, dans plusieurs lettres, qu'il convient de distinguer nettement la mission auprès des chrétiens d'Orient ("dissidents"), de celle auprès des musulmans, "par des œuvres et même des ouvriers spécialisés" (p. 214), et que même "l'évangélisation des Turcs soit différenciée de celle du reste de l'islam".

L. Basanese, S.J.

Rosso, Stefano, *La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino. Misteri sacramentali, feste e tempi liturgici* [Monumenta studia instrumenta liturgica 60], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 967.

"... i riti cristiani sono fratelli e oggi siamo chiamati a dialogare anche mediante loro, in modo più intenso, analogamente a come avviene nel Movimento ecumenico sotto il profilo teologico. È necessario che i cristiani dei diversi riti, superando stereotipi e pregiudizi, si ascoltino e si conoscano meglio, per riprendere gli scambi liturgici come al tempo della Grande Chiesa". Credo siano state queste le motivazioni che hanno portato il p. Stefano Rosso alla stesura di quello che possiamo definire un vero e proprio *Manuale di Liturgia Bizantina*. È la prima volta che viene offerto un lavoro di questo genere. In un unico testo vengono affrontate le diverse

celebrazioni liturgiche del rito bizantino, dai *sacramenti dell'iniziazione* (Battesimo, Cresima, Eucaristia) a quelli dell'*istituzione* (ordinazioni e matrimonio) e a quelli *terapeutici* o della *restaurazione* (penitenza e unzione). Viene approfondito, poi, lo studio riguardante le diverse *Feste* dell'intero *Anno Liturgico* e la *Preghiera Oraria* ad esso collegata.

L'Autore ci introduce allo studio della *celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino* con una sintesi riguardante la formazione dei due raggruppamenti liturgici creatisi già nei primi secoli cristiani: quello occidentale, di tradizione e di lingua latina nell'Occidente, e quello orientale, molto diversificato nelle culture, nelle lingue e nelle forme, raggruppatosi intorno alle metropoli delle province romane, come Alessandria ed Antiochia. A queste, farà seguito Costantinopoli che, sebbene partita dopo, per le sue prerogative e potenzialità di città imperiale, *Nuova Roma*, si impose sulle altre soprattutto dopo l'accettazione di Calcedonia e dei successivi concili ecumenici. Costantinopoli continuerà per secoli ad essere il crocevia delle ricchezze liturgiche dell'Oriente, facendole sue, integrandole e rielaborandole in una sintesi originale propria, il rito bizantino. Tale rito è certamente il più rappresentativo dei riti orientali, non solo per la sua ricchezza, ma ancor più perché ha continuato ad evolversi anche quando le altre liturgie si erano fermate. Questo processo di vitalità e di crescita, in continuità con la ricca tradizione cristiana orientale precedente, non conobbe una stasi neanche in seguito alla caduta di Costantinopoli sotto i Turchi (1453), al punto che si può parlare di *Byzance après Byzance*.

In questo studio, l'Autore ha messo in luce le peculiarità delle celebrazioni liturgiche del rito bizantino, come il suo *cerimoniale* nobile e sontuoso, ma che riesce nello stesso tempo a conciliarsi bene con la mentalità popolare; la sua *ieraticità*, che non significa lontananza dai fedeli, anzi, questi sono continuamente sollecitati a prendere parte attiva alla celebrazione; la *trascendenza* di Dio, il Pantokràtor, che contemporaneamente è il Dio misericordioso, il Dio con noi, il filantropo medico delle anime e dei corpi. Una liturgia dossologica e santificante e, nello stesso tempo, sorgente inesauribile di catechesi. È essa, infatti, a plasmare la fede e la vita cristiana, diventando *fons et culmen* della vita spirituale del cristiano orientale.

Grazie ai commenti mistagogici-catechetici, con i quali sono stati arricchiti i diversi capitoli riguardanti la trattazione dei *Misteri Sacramentali* e della *Preghiera Oraria*, emerge in modo forte la ricca teologia liturgica soggiacente alla splendida poesia innografica, che impreziosisce gli uffici liturgici dell'Esperinòs e dell'Orthros. Si tratta della tipica *Innografia* bizantina, che è contemporaneamente *fede lodata e cantata, una catechesi attiva facilmente memorizzabile*.

Viene più volte evidenziato, nel corso dello studio, come nel rito bizantino ai testi verbali-eucologici è sapientemente dosato quell'insieme di segni e gesti dal ricco valore simbolico: le frequenti incensazioni, i segni di croce, le proskìnisis, la venerazione delle icone etc., che fanno sì — come in nessun altro rito — che l'uomo vi partecipi nella sua interezza: spirito, anima e corpo. Questa dimensione viene molto bene evidenziata nella *Orientale Lumen* dove si afferma che "La preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana

nella sua totalità: il mistero è cantato nella sublimità dei suoi contenuti, ma anche nel calore dei sentimenti, che suscita nel cuore l'umanità salvata. Nell'azione sacra anche la corporeità è coinvolta nella lode e la bellezza, che in Oriente è uno dei nomi più cari per esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra ovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci, nei profumi. Il tempo prolungato delle celebrazioni, la ripetuta invocazione, tutto esprime un progressivo immedesimarsi nel mistero celebrato con tutta la persona" (*OL*, 11).

Nel cap. II sono trattati i sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo e crismazione. Vengono messi in evidenza per ciascuno dei due sacramenti gli aspetti simbolici: quelli legati all'*acqua* quale sorgente di vita, ambiente di purificazione, strumento di rigenerazione e il polivalente simbolismo dell'*olio* quale sostanza che penetra e impregna in profondità e in modo durevole, migliora la qualità dei cibi, conferisce bellezza e lucentezza, rassoda i muscoli etc. Contemporaneamente, vengono approfonditi gli aspetti biblici e liturgici, nonché l'evoluzione storica che questi riti di iniziazione hanno subìto nel corso dei secoli. Successivamente, ci si sofferma sul rito così come si presenta oggi nei libri stampati, analizzando le varie parti: catecumenato, battesimo, crismazione e le diverse preghiere. Il centro di questo lavoro si può collocare nel capitolo seguente che tratta del *Mistero dei Misteri* ossia l'Eucaristia, la Divina Liturgia e la Liturgia dei Presantificati. Dopo una panoramica sull'importanza dei *pasti* nella Sacra Scrittura, quali luogo per eccellenza dell'incontro fra gli uomini e Dio e gli elementi caratteristici di questi pasti in particolare la coppia *pane/vino* offerta da Melchisedeck (Gen 14,17) prefigurazione dell'Eucaristia, l'indagine si concentra sui primi documenti che attestano la celebrazione eucaristica: la *Didachè*, la *I Apologia* di Giustino, la *Traditio Apostolica* etc., per arrivare poi agli sviluppi dei secoli V-VII e agli assestamenti rituali avvenuti dal Medioevo (*Monoghenìs*, *Cherubikòn* etc.). In seguito, si passa allo studio delle diverse parti componenti la Divina Liturgia, dal *rito della proskomidìa* ai *riti iniziali*, al *piccolo ingresso* e così via, per soffermarsi su ciò che "costituisce la più alta contemplazione ecclesiale del mistero di Dio e del suo disegno di salvezza .... la preghiera più importante di tutta la liturgia" ossia l'Anafora. Di essa viene evidenziata la struttura e soprattutto sono approfonditi i contenuti teologici presenti nelle due più importanti anafore bizantine: quella di Crisostomo e quella di Basilio.

Il cap. IV è dedicato al sacramento della Penitenza o Riconciliazione. Dopo un approfondito studio sull'evoluzione storica di questo sacramento, passando dalla *penitenza pubblica a quella individuale, dalla penitenza canonica a quella monastica* etc., ci si sofferma sul rito attuale evidenziando le diversità fra il rituale greco e quello slavo. Quindi, si approfondisce il sacramento dell'Unzione; questo, insieme al sacramento della Penitenza, viene definito dal p. Arranz († 2008) sacramento *terapeutico*. Quindi si passa ai sacramenti di *istituzione*: Chirotonia episcopale, presbiterale, diaconale e Matrimonio. Quest'ultimo sacramento è certamente tra i riti meglio riusciti e tra i più espressivi della liturgia bizantina. Esso poggia su una visione nettamente positiva e ottimista del matrimonio, derivata dalla prospettiva

della creazione: questo rito è pieno di speranza per la gioia dell'unione, l'inizio della nuova famiglia, l'attesa della prole e l'uso dei beni che la terra offre come partecipazione e anticipazione delle promesse divine. Esprime questa visione ottimista e gioiosa del sacramento del matrimonio il *rito dello stefanoma*. Di questi sacramenti vengono evidenziate le peculiarità rispetto alla tradizione liturgica latina. Segue lo studio sulla *Preghiera Oraria*, la base Scritturistica su cui poggia e i diversi percorsi storici: dall'*Ufficio di Cattedrale* all'*Ufficio Monastico*, dalla recensione *Studita* all'attuale *Neo-Sabaita*.

Il cap. X riguarda l'origine e la formazione dell'*Anno Liturgico* e vengono evidenziati gli aspetti teologici e storici, nonché lo studio delle feste del Ciclo Mobile e del Ciclo Fisso. Emerge come la Pasqua sia il punto di partenza e, nello stesso tempo, il punto di arrivo di tutta la liturgia. Essa costituisce l'*essenza* del culto cristiano nel suo sviluppo quotidiano, settimanale e annuale. Pertanto, l'Anno Liturgico non è altro che "il dispiegarsi dei diversi aspetti dell'unico mistero pasquale" (CCC, 1171). Del Ciclo Fisso vengono studiate in modo particolare le *Dodici Grandi Feste* nei loro aspetti storici e teologici-liturgici. Il lavoro si conclude con una parte dedicata allo studio del *Lezionario* e, quindi, al ruolo che la Sacra Scrittura ha all'interno della tradizione liturgica bizantina.

Per la stesura di questo lavoro — come lo stesso Autore ha sottolineato — ha fatto ricorso a diversi studi, in particolar modo a quelli dei docenti del Pontificio Istituto Orientale di Roma, fra tutti il p. Juan Mateos († 2003), p. Miguel Arranz († 2008), p. Robert Taft, etc. Una prova in più, qualora vi fosse bisogno, di come il prezioso e faticoso lavoro di questi maestri continua a portare preziosi frutti e di come il Pontificio Istituto Orientale, quale luogo privilegiato di ricerca scientifica sull'Oriente Cristiano, continua con serietà, discrezione e competenza a lavorare per le sante Chiese di Dio.

R. Iacopino, S.M.

Samerski, Stefan, *La Nikopeia. Immagine di culto*, palladio, *mito veneziano* [Venetiana 10], Centro Tedesco di Studi Veneziani, Viella, Roma 2012, pp. 125.

L'antica icona mariana custodita nella basilica di San Marco in Venezia, conosciuta come Nikopeia, è stata per secoli fulcro religioso e politico per la Serenissima. Per capire a fondo il significato di questa straordinaria ed amata immagine è necessario ripercorrerne la storia dalla sua origine ad oggi, riconsiderarne l'influenza politica, il culto e l'intrinseco messaggio artistico.

Stefan Samerski, autore di varie monografie e saggi sulla storia della diplomazia e sulla devozione veneziana, affronta l'argomento seguendo l'iter storico dell'icona attraverso la lettura, o rilettura in chiave moderna, di documenti antichi e nuovi, e conducendo nel contempo una accurata indagine sull'importanza religiosa che riveste l'immagine per Venezia, fattore che a partire dal Medioevo si sviluppa conforme al mutare dei tempi, ai rapporti con l'Impero d'Oriente, alle sollecitazioni della Chiesa di Roma, fino ad oggi. Lo scopo che si prefigge il Samerski è quello di colmare una lacuna, infatti, egli afferma, fino alla fine del XVI

secolo poco si sapeva sul significato di questa straordinaria icona ed in merito non esisteva uno studio sistematico e funzionale successivo al 1500.

L'acquisizione di nuove prove scritte e la rilettura di dati già acquisiti ma trascurati o mal interpretati, permette ora di stabilire dei punti focali sulla funzione religioso/politica della sacra immagine e stabilire un legame fra l'origine costantinopolitana e la Serenissima. Nella sua indagine l'Autore ha ripercorso quanto scritto in passato sull'Icona da personalità e letterati veneziani e non, quali: il doge Andrea Dandolo, Marino Sanudo, Giovanni B. Ramusio, Giovanni Tiepolo, Carlo Guerini, Flaminio Corner, Giovanni Gallicciolі, Agostino Molin, ed ha compulsato archivi e fondi archivistici in particolare ecclesiastici, quali i Libri manoscritti ed i Libri liturgici dell'Archivio Storico del Patriarcato di Venezia. Dove il supporto della documentazione storica e devozionale non era esauriente, in particolare circa l'origine e provenienza dell'Icona, gli è stato necessario indagare sui rendiconti delle indagini iconografiche sul dipinto realizzate con i mezzi scientifici moderni, per cui si può affermare che l'attuale saggio si fonda sull'esame di aspetti interdisciplinari talora complessi ed il supporto di esperti nelle varie discipline.

L'Autore inizia lo studio dell'Immagine dalla sua origine (Capitolo 1). Non esiste una documentazione storica valida che ci assicuri il luogo di provenienza dell'icona. Più chiarificatrici le indagini iconografiche che la riconoscono bizantina, e ne indicano la provenienza da Costantinopoli considerata l'eccellente esecuzione. Incerta anche la data. Le analisi materiche, eseguite intorno al 1969, s'orientano al IX-X secolo, mentre secondo il noto iconografo greco Manolis Chatzidakis risalirebbe all'XI-XII secolo, avendo le caratteristiche dei dipinti comneni (p. 9 e 105). Resta indiscussa l'alta committenza. Secondo la tradizione si tratterrebbe dell'icona *Nikopoios (portatrice di vittoria)*, che accompagnava gli imperatori bizantini nelle campagne militari quale *palladio* dell'Impero Romano d'Oriente (p. 13). All'Icona era concesso sfilare per prima nelle processioni di trionfo. Altrimenti era custodita nella chiesa delle Blakerne. Oggi si è più propensi a pensare che i crociati in occasione della presa di Costantinopoli si sarebbero impossessati di una icona del tipo della nikopeia venerata in una delle chiese della capitale, che in seguito avrebbero trasferito a Venezia fra il 1204 ed il 1261 (p. 14). Proseguendo l'indagine, ai primi riferimenti troppo vaghi e leggendari seguono indicazioni più precise nella prima metà del XIV s. Si ha notizia della sua esistenza nel Tesoro di S. Marco, indicata come *opera di S. Luca*, e nel 1348 della sua trasformazione in quadro per uso liturgico grazie all'aggiunta della cornice in argento dorato e smalti *cloisonnés*, che tuttora l'adorna. Allo stesso anno si attribuisce l'inizio di un culto particolare verso l'Icona, ed un ruolo chiave fra le altre immagini sacre mariane custodite in San Marco. (Andrea Dandolo, *Chronica Extensa*). Da allora inizia a Venezia l'uso pubblico e la funzione liturgica della Nikopeia.

Nel XVI secolo si registrano graduali cambiamenti (Capitolo 2) riguardo al culto, al cerimoniale, alle esposizioni e processioni per impetrare grazie contro peste, epidemie, carestie, calamità naturali, attraverso i quali si evidenzia la crescente importanza religiosa e sociale dell'Icona, ma senza che le venga assegnata ancora una specifica funzione pubblica (cf. Marino Sanudo, *I Diarii*) (p. 19). Poi nella metà del secolo (Capitolo 3), con l'arrivo a Venezia del manoscritto l'*Histoire*

de la conquête de Constantinople di Geoffroy de Villehardouin (XIII s.) portatovi da Francesco Contarini, ambasciatore della Serenissima alla corte di Bruxelles, e la sua traduzione in italiano da parte di Gio. Battista Ramusio (1557), nasce la convinzione che l'Icona trafugata dai Veneziani durante l'occupazione di Costantinopoli fosse la celebre immagine Nikopeia venerata alle Blakerne di Costantinopoli, *palladium* dell'Imperatore d'Oriente in battaglia, responsabile del benessere e della continuità del regno (p.31). Questa presa di conoscenza da parte di Venezia fa assumere immenso valore ideale al quadro. Seguono immediati provvedimenti quanto a collocazione, misure di sicurezza, migliore esposizione alla devozione dei fedeli. Ciò trova riscontro anche con la nuova forma di religiosità per il culto delle immagini promossa dalla Controriforma (p. 34).

Venezia scopre la funzione politica dell'Icona. L'Icona di cui viene sottolineata l'autenticità apostolica e la tradizione bizantina, diventa ora il *palladio* di Venezia come un tempo lo era di Costantinopoli, e simbolo di Stato che protegge ed allo stesso tempo necessita di protezione. Un culto come si vede che racchiude in sé elementi bizantini, ma anche di tipo romano-tridentino (p. 46). D'ora in poi la religiosità popolare si sviluppa veloce accanto alla fama politica: la si definisce: "santissima immagine, miracolosissima", le si dà una sistemazione definitiva nella basilica per favorirne l'esposizione ed i riti del sabato, la si protegge con una seconda cornice d'argento esterna a mo' di teca che le conferisce l'importanza di una reliquia, la si porta con gli onori di una sovrana in processioni di Stato. Nel XVII secolo anche la Chiesa contribuisce ad esaltare l'importanza dell'Icona, migliorando la struttura del suo altare, sistemandola accanto alla preziosa reliquia della Vera Croce, elevando la solennità del suo rito, circondandola infine di una propria letteratura (cf. Giovanni Tiepolo, *Trattato dell'imagine della Gloriosa Vergine,* Venezia 1618), in modo da divulgare fra i fedeli la storia e la funzione della antica immagine bizantina (p. 56). La fervente venerazione verso l'Icona così sapientemente promossa viene consolidata dalla concessione di numerose indulgenze da parte del Papa all'altare dell'Icona, dalla composizione di preci e madrigali in suo onore. È sempre più un'icona dispensatrice di miracoli cui rivolgersi per tutte le necessità: epidemie, calamità naturali, carestie, ed ora anche in ausilio delle imprese militari della Serenissima. Fino ad allora nota come Madonna di San Luca, ora la si indica col nome di *Nikopeia*, vedi il Trattato dell'Abate Carlo Querini del 1645 in cui la si definisce "Imagine della Gloriosissima Vergine Nikopeia, cioè a dire di Vitorie riportatrice", ricollegandosi così alla funzione storico/religiosa che già avrebbe avuto durante il suo soggiorno costantinopolitano (p. 70). Il quadro s'identifica a Venezia come "arma celeste" e "simbolo dell'invincibilità", in particolare quando alla fine del XVII s. si profila per la Serenissima il pericolo di un'invasione turca, pericolo che si ripeterà periodicamente fino al 1718.

Il XVIII secolo (Capitolo 5) non presenta sostanzialmente delle novità rispetto al secolo precedente. Venezia non ha più guerre, ma alla Nikopeia si riconosce comunque il compito di *palladium* della Serenissima (p. 78). La funzione privata e quella pubblica della Nikopeia sono equivalenti. Ci si preoccupa di effettuare dei restauri al dipinto resisi necessari a causa dei frequenti spostamenti e dell'applica-

zione di voti ed ornamenti direttamente sulla tavola. Nella seconda metà del XVIII s. intorno all'Icona si sviluppa una fiorente letteratura. Scrittori quali Flaminio Corner e Giovanni B. Gallicciolі rafforzano il mito dell'origine apostolica del dipinto: *dipinta da S. Luca*, creando il collegamento ideale con Gerusalemme attraverso Costantinopoli. Abbiamo delle composizioni musicali (v. Baldassare Galuppi). Anche il Papa Clemente XII (il veneziano Carlo Rezzonico) incrementa la devozione verso l'immagine, e viene enfatizzata l'origine orientale dell'Icona ed il concetto secondo cui Venezia è la seconda Costantinopoli. L'ultimo importante evento della vita ecclesiastica della Serenissima è la visita del Papa Pio VI nel 1786.

Poi alla fine del XVIII secolo si prospettano drammatici mutamenti nel panorama politico europeo: la Rivoluzione Francese, l'invasione napoleonica. L'esistenza della Serenissima è in pericolo. In questi momenti così tragici e cruciali l'Icona viene esposta sull'altare maggiore della basilica di San Marco; è più che mai l'arma celeste, *il palladium* della Repubblica. Il Doge ed il Consiglio si dimettono. I Veneziani corrono alla Nikopeia e piangono per l'amaro destino della loro patria. Venezia è occupata dai Francesi. Seguono mesi di disordini e razzie. Poi col Trattato di Campoformio subentra l'Austria. Pur con la fine della Repubblica di Venezia almeno all'inizio la funzione politica della Nikopeia continua a sussistere. In tale veste, al termine del Conclave (1799) per l'elezione del nuovo Pontefice che l'Austria decide avvenga a Venezia, il Te Deum sarà cantato ai piedi della sua immagine.

Con l'avanzare del XIX s., pur in un clima politico così mutato (Capitolo 6), il culto verso l'immagine perdura essendo profondamente radicato nella religiosità popolare, solo che d'ora in avanti la Nikopeia non è più un'immagine politica rappresentante di una personalità della politica internazionale, ma continua ad essere la protettrice dei veneziani (p. 91). Nel contempo si rafforza l'interesse storiografico per la Nikopeia, quasi una nostalgia verso la grandezza passata. Agostino Molin con la sua *Dissertazione* compie il primo studio critico sistematico della Nikopeia secondo i criteri della storiografia moderna. Sono messe in dubbio le tesi proposte dagli storici precedenti che la Nikopeia di Bisanzio sarebbe identica a quella di Venezia. Le diatribe internazionali sull'origine della Nikopeia veneziana a tutt'oggi non sono ancora esaurite (p. 97). Giungiamo così al XX secolo. Durante la Prima Guerra Mondiale e l'invasione tedesca nel 1917, l'icona viene esposta sull'altare maggiore con la reliquia di S. Marco, ed il Patriarca invita il popolo a radunarsi in Basilica ai piedi della Nikopeia. Alla fine della guerra s'organizza un solenne festeggiamento in ringraziamento del salvataggio di Venezia (p. 102). Anche durante la Seconda Guerra Mondiale i veneziani si sono rivolti alla Nikopeia per supplicarla di salvare la loro città.

Lo studio del Samerski si conclude con un interessante accenno sugli interventi restaurativi realizzati intorno e sull'immagine nel XIX secolo: interventi sulla teca, la nicchia; nella seconda metà del XX secolo, sulla cornice, e sul dipinto stesso con l'intento di riportare ai suoi valori originari un testo pittorico divenuto col trascorrere dei secoli quasi illeggibile, fino all'affronto che la preziosa icona subisce nel 1979 da parte di ladri che per asportare le gioie che l'adornavano, hanno sfigurato in alcuni punti irrimediabilmente il dipinto. Oggi, dopo un accurato restauro, l'im-

magine è esposta in Basilica, ma senza gioielli che, recuperati, sono custoditi nel Tesoro di S. Marco. Conclude il libro l'Appendice con alcuni Canti alla Vergine, un Trattenimento accademico, un esempio di Madrigali per impetrar grazia di pioggia, Litanie (p. 107-114), ed un'accurata Bibliografia (p. 115-125).

L'opera del Samerski, la cui lettura consigliamo vivamente, è il risultato di un attento e paziente studio di documenti storici ed ecclesiali, un ripercorrere nei secoli le manifestazioni della devozione popolare, una rilettura in chiave moderna di antiche tradizioni bizantine, un riferimento alle analisi scientifiche sul dipinto attraverso le quali poter comprendere qualche particolare rimasto oscuro. Ne risulta un ottimo saggio storico, sistematico, interdisciplinare, ma allo stesso tempo di gradevole lettura, che segue il cammino della Nikopeia dalla sua origine apostolica ad oggi, colmando vuoti storici e letterari, e ci aiuta a meglio comprendere questa celebre, amatissima icona.

G. Berté Ferraris

Starowieyski, Marek, *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*; přel. Walerian Bugel a Kateřina Mervartová, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2012, pp. 369.

Ogni lavoro esige i suoi strumenti. In quello scientifico umanistico i dizionari, manuali ed enciclopedie stanno sempre in prima fila d'utilità, come il punto di riferimento e somma di informazioni fondamentali. Per le materie legate all'Oriente cristiano, con tutta la sua grande storia, teologia, liturgia e soprattutto il patrimonio letterario non meno ricco di quello greco e latino, strumenti come dizionari sono particolarmente preziosi, anche perché il loro numero è sempre limitato. Quando poi sono frutto del lavoro di una sola persona, allora giustamente suscitano rispetto e gratitudine.

L'opera presente è traduzione in lingua ceca dell'omonimo dizionario polacco (cf. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa: IW PAX, 1999) che però in quest'occasione è stato profondamente riveduto, arricchito e aggiornato. L'Autore è professore emerito di patrologia e di letteratura classica presso diversi atenei in Polonia (Pont. Facolt. Teol.; Univ. di Varsavia) e a Roma (Inst. Augustinianum; PIO), conoscitore e divulgatore noto dell'antichità cristiana, specialista della letteratura apocrifa e monastica, già autore di un dizionario patristico polacco (Poznań 1971) e di diverse voci in quello pubblicato dall'Augustinianum. Il Dizionario orientale completa in qualche modo il suo lavoro scientifico e patristico, accompagnato dal fascino della letteratura orientale e dal rispetto profondo verso quella tradizione ecclesiastica, che sussiste ancora oggi visibilmente nella vita dell'Oriente, malgrado tante difficoltà. Lo scopo del presente Dizionario è chiaro: la tradizione cristiana non si racchiude nella letteratura patristica greca e latina. Per conoscerla intera e vera bisogna andare oltre, ai grandi personaggi dell'Oriente e ai libri pervenutici in lingue orientali: araba, armena, copta, etiopica, georgiana e siriaca, che contengono scritti originali e traduzioni di

documenti spesso perduti nell'originale. Ignorando il patrimonio orientale alteriamo, infatti, la storia e lo sviluppo della Chiesa del primo millennio.

La struttura del libro è trasparente. Dopo la duplice introduzione (all'edizione ceca e a quella polacca, più ampia, in cui l'Autore descrive il fenomeno complesso della letteratura cristiana orientale e presenta le fonti utilizzati nel suo lavoro; cf. pp. 9ss e 21ss) e una tavola delle abbreviazioni (pp. 11ss), segue la parte principale del Dizionario. Le singole voci sono espresse in modo fisso. Il nome proprio di persona è riportato nella forma ceca alla quale segue la trascrizione scientifica, anche con le varianti, accompagnata spesso dalla forma latina; ogni tanto è riportato il significato del nome, per esempio, per Iba di Edessa: "Híbá, biskup Edessy (Hībhā, Hibas, Ihīdhā, Ibas)" (p. 134), o per Pacomio, il cui nome in copto significa "aquila" con l'articolo determinativo maschile singolare (ⲡ-ⲁϩⲱⲙ): "Pachómios (Pahóm) [A(c)hóm – 'orel', 'sokol', s členem Pachóm]" (p. 235). Poi viene una nota storico-biografica, che riguarda specialmente il patrimonio letterario di ogni personaggio. Per autori più importanti, come Efrem il Siro, i testi singoli sono raggruppati secondo il loro carattere (dogmatico, esegetico, liturgico, ascetico, inni, etc.). Le singole opere, per quanto è possibile, sono indicate con il numero della CPG e poi riferite anche con altri strumenti di base. La bibliografia propone edizioni nuove dei testi, secondo le versioni orientali, insieme con le traduzioni moderne; segue poi la sezione di studi dedicati all'autore e ai suoi scritti, organizzata in modo cronologico crescente. Una novità importante del Dizionario del prof. Starowieyski, in paragone ad altri strumenti attuali, consiste nel fatto che sono riportati non soltanto testi pubblicati nelle lingue più diffuse, ma anche edizioni, traduzioni e studi nelle lingue slave, troppo spesso trascurati e ignorati. Una parte speciale della bibliografia riporta in lingua ceca indicazioni bibliografiche.

Oltre le voci relative ad argomenti singoli, ci sono anche quelle a carattere generale o dedicate alle letterature particolari: araba (pp. 54-58); armena (pp. 59-66); etiopica (pp. 102-108); georgiana (pp. 118-129); copta (pp. 182-191) — quest'ultima scritta dal prof. W. Myszor, che è anche l'autore delle importanti voci riguardanti gli scritti e le tradizioni gnostiche: manichee, pp. 200-203; di Nag Hammadi, pp. 215-229, e altre —; letteratura siriaca (pp. 276-290).

Dopo la parte principale del dizionario sono collocate le tavole cronologico-sinottiche di vari ambienti culturali dell'Oriente cristiano dal secondo fino al tredicesimo secolo (pp. 317-325); poi ci sono elenchi di vescovi e patriarchi di Alessandria, di Antiochia, di Persia e di Armenia (pp. 327-341); tavole cronologiche per le chiese di Georgia (pp. 342s) e di Etiopia (pp. 343s). Un altro elenco topografico (pp. 345-364, preparato da M. Řoutil) contiene nomi di centri importanti della vita ecclesiastica dell'antichità; anche toponimi, specialmente al crocevia delle culture e delle lingue, sono riportati nelle diverse forme linguistiche, per es. la città di Adiabene, oltre che nella trascrizione del nome siriaco, è presentata con il suo nome greco, arabo e armeno, dopo di che si trovano le informazioni storiche essenziali. Nella parte interiore della copertina abbiamo due mappe: di Siria e Mesopotamia nel VII e nel VIII secolo, di tutto il Medio Oriente e di Asia centrale attorno all'anno 1000, con localizzazione delle città e delle sedi vescovili principali.

Si dà pure il commento redazionale riguardante le regole della trascrizione dalle lingue orientali con i caratteri latini.

Il Dizionario contiene illustrazioni di manoscritti miniati (cf. pp. 82, 130, 148, 198, 214, 248, 262, 306) riprodotti in bianco-nero, dando almeno l'idea del libro antico orientale. Separatamente si trovano anche esempi di scrittura.

La scelta degli autori e dei libri presentati è sempre arbitraria, ciò che alla fine può lasciare insoddisfatti; però è anche chiaro che in un libro solo non si può scrivere tutto. Nessun libro è perfetto, qualche errore si trova anche nell'opera presente; mi permetto di indicarne alcuni: p. 34: Stanisław Kur è professore emerito della Pontificia Facoltà Teologica di Varsavia, non di Breslavia, come indicato; p. 90: il nome dell'orientalista polacco è J. Woźniak, invece di Woźnak; pp. 49s: nella voce dedicata a S. Antonio è stata omessa l'edizione critica del testo greco della sua *Vita* a cura di Bartelink in SC 400 (Paris 1994), manca pure un accenno all'edizione della recensione siriaca di R. Draguet (CSCO 417-418, Louvain 1980); p. 51: il libro di S. Rubenson sulle lettere di Antonio è stato ripubblicato a Minneapolis nel 1995; p. 103: il testo dato come modello non è amahrico come indicato, ma in etiopico classico o gəʿəz; ibid.: una trascrizione più corretta del nome di Frumentius, l'apostolo di Etiopia, sarebbe Fərem[ə]naṭos o Ferēm[e]nāṭos, cf. *Encyclopaedia Aethiopica* 4, 484; ibid.: la *Topographia christiana* di Cosmas Indicopleustes si legge nell'edizione critica di W. Wolska Conus in SC 148, 159 e 197 (Paris 1968, 1970, 1973), che sostituisce quella della PG; p. 106: il titolo dell'articolo è "Żywot Adama i Ewy według synaksariów etiopskich" invece di "etiopských"; p. 143: il titolo del libro è *L'asceticon copte de l'abbé Isaïe* invece di *Isad'e*; p. 182: il titolo coretto dell'articolo di R.-G. Coquin è "Saint Constantin, évêque d'Asyūṭ"; p. 183: "Histoire des littératures" invece di "litératures". Mi domando se è giusto scrivere i nomi degli autori classici indicando le vocali lunghe con accenti acuti, per es. Sózomenos, Theodórétos (p. 103), forse è una regola della lingua ceca? ma allora perché Ktésifon invece Ktésifón (gr. Κτησιφῶν, pp. 77, 206, 362)? La trascrizione dei nomi siriaci mostra anche altre incoerenze, però quest'argomento divide gli orientalisti da sempre.

Il Dizionario del prof. M. Starowieyski sarà senz'altro uno strumento molto utile e indispensabile per tutti gli studiosi e gli studenti delle letterature antiche orientali che conoscono la lingua ceca; altri possono sfruttare almeno la bibliografia. Ma questo potrebbe diventare anche una lettura molto interessante per quanti desiderano conoscere meglio l'Oriente cristiano nelle sue ricchezze inesauribili.

R. Zarzeczny, S.J.

Swanson, Mark N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)* [The Popes of Egypt. A History of the Coptic Church and Its Patriarchs from Saint Mark to Pope Shenouda III. Volume Two], The American University in Cairo Press, Cairo – New York 2010, 214, pp. XXII + 226.

Deuxième des trois volumes qui forment cette nouvelle histoire des Papes Patriarches de l'Église copte, entre S.J. Davis, *The Early Coptic Papacy. The Egyptian*

Church and Its Leadership in Late Antiquity, paru en 2004, et M. Guirguis - N. van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership from the Ottoman Period to the Present*, de 2011, ce volume comble une lacune dans le monde anglophone et au delà. En 1996, Th.H. Partrick publiait une sympathique présentation intitulée *Traditional Egyptian Christianity* qui consacrait trois chapitres à la période couverte par l'A. Si la source principale reste ici aussi l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, la science a fait durant ces années des progrès décisifs et ce nouvel ouvrage en tient largement compte.

Les neuf chapitres sont divisés suivant l'auteur des biographies contenues dans l'*Histoire*, qu'il se nomme lui-même ou reste anonyme (cf. le tableau p. xii). Le titre des chapitres, toujours bien choisi, dénote l'intention de l'ouvrage qui est de présenter les siècles de l'islamisation de l'Égypte jusqu'à l'arrivée des Ottomans comme une période non pas d'inexorable décadence, mais d'action concertée pour la survie de la communauté. On voit ainsi défiler, de Benjamin I à Jean XIII, neuf chapitres: I "Continuity and Reinvention" (p. 1-13), II "Patient Suffers" (p. 15-26), III "Crisis of Cohesion" (p. 27-42), IV "Saints and Sinners" (p. 43-57), V "Transitions" (p. 59-81), VI "Chaos and Glory" (p. 83-95), VII "Marginalized Patriarchs" (p. 97-106), VIII "A Burst of Holiness" (p. 107-117) et IX "Humility in Action" (p. 119-127). La valeur et la densité de l'exposé ne doivent pas être jugées selon la longueur des chapitres, d'autant plus que les notes sont renvoyées à la fin de l'ouvrage (p. 157-213). Il n'y a pas de bibliographie qui se veuille exhaustive, mais une liste des ouvrages et articles cités: privilégiant les parutions les plus récentes, l'A. offre une mise à jour bienvenue des études en la matière (p. 135-155). Un index détaillé parachève le volume (p. 215-226).

Au début de l'Épilogue intitulé "Survival" (p. 129-132), l'A. décrit à nouveau sa méthode: "In this book I have attempted to pay close attention to how the medieval Coptic Orthodox patriarchs were portrayed by their biographers, and how these portrayals not only reflected but also helped to define 'Coptic Orthodoxy' identity during the long centuries between the Arab conquest and that of the Otttoman Turks". Il ne s'agit donc pas d'une histoire complète de l'Église copte du VIIe au XVIe siècle — pour quelque chose qui y ressemble, l'A. mentionne les trois volumes d'A. Elli (p. 158, n. 3) —, mais une lecture critique de l'*Histoire des patriarches* sur la base des recherches contemporaines, en s'appuyant sur la documentation propre à chaque période, aussi bien d'origine copte que melkite ou musulmane. Si l'A. a même lu quelques *Vies* de saints inédites dans des manuscrits conservés en Égypte ou ailleurs (cf. p. 139), on pourra regretter qu'il ne dise mot (et nous éclaire!) de l'*Homélie sur saint Marc* attribuée à Sévère de Nesteraway, qui daterait du IXe siècle, si intéressante pour la relique du chef de l'Évangéliste dont il est souvent question (cf. Index p. 221), ou bien le martyre de Georges le Nouveau conservé en éthiopien (cf. *OCP* 66 [2000] 195-197). Où parle-t-on dans le texte de Jean de Phanidjoit cité dans la bibliographie (p. 139 et 155)? Pour Matthieu I et ses relations avec l'Éthiopie, on verra O. Raineri, "I doni della Serenissima al re Davide I d'Etiopia (ms Raineri 43 della Vaticana)", *OCP* 65 (1999) 363-448, p. 382-383. L'A. ne cite pas l'ouvrage de J. Tagher, *Coptes et Musulmans*, Le Caire 1952, qui reste

quand même, dans l'historiographie moderne, une pierre milliaire; au sujet de la traduction anglaise de ce livre, cf. *OCP* 64 (1998) 473-474.

L'A. montre bien, au long de l'exposé, l'importance toujours croissante des notables au sein de l'Église copte. Il ne cache pas la plaie de la simonie qui constitue souvent l'unique réponse possible à l'avidité de certaines autorités musulmanes. Le repli copte, dont le transfert des reliques d'un endroit à l'autre est un témoignage qui aurait pu être ajouté, est décrit sans fard. Les biographies de patriarches se modèlent de plus en plus sur la *Vie* et les *Miracles* des martyrs ou néo-martyrs, justifiant ainsi l'appellation "ère de Martyrs" pour le comput copte qui se substitue peu à peu à l'originale "ère de Dioclétien" durant le moyen âge.

Il y a un point sur lequel, à notre avis, il aurait fallu insister davantage, à savoir le rôle joué par la Nubie, puis par l'Éthiopie dans la sauvegarde du christianisme copte. Contrairement à d'autres contrées, l'Égypte chrétienne a toujours pu compter sur des puissances politiques et militaires de même confession capables de la protéger dans le dos, ou du moins d'intimider le pouvoir en place. Ce fut d'abord la Nubie et, de manière providentielle, au moment où les royaumes nubiens s'effondrent, le réveil de l'Éthiopie, avec la dynastie zagwé et surtout la solomonienne. Justement à l'époque fatidique des Mamelouks, des négus comme David I et Zara Yacob, forts de leur politique internationale, ont certainement permis à l'Église copte de résister de manière plus ferme que d'autres jusqu'à l'époque ottomane, quand ses échanges avec l'Occident vont définitivement la désenclaver.

Mieux qu'un manuel de consultation, cet ouvrage constitue un véritable essai sur la période historique qu'il couvre, ce qui en rend la lecture passionnante et riche d'observations qui font réfléchir. Nous ne saurions trop le recommander.

Ph. Luisier, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

Agapio di Gerapoli, *Storia universale* [Studia Orientalia Christiana. Monographiae 21]. Introduzione, traduzione dall'arabo e note di Bartolomeo Pirone, Edizioni Terra Santa, Milano 2013, pp. 493.

Andreose, Alvise, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla* Relatio *di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza* [Medievo Romanzo e Orientale. Studi 17], Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 223.

Ανδρουτσοπουλος, Γεώργιος Ι., *Η θρησκευτική ελευθερία κατά τη νομολογία του Αρείου Πάγου [The religious liberty according to the jurisprudence of the Supreme Court]* [Βιβλιοθήκη Εκκλησιαστικού Δικαίου. Σειρά Β': Μελέτες 1], Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2010, pp. 442.

Baffioni, Carmela – Rosa Bianca Finazzi – Anna Passoni Dell'Acqua – Emidio Vergani (a cura di), *Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV Centenario (1609-2009). Primo dies Academicus 8-10 novembre 2010* [Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana 1], Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano – Roma 2012, pp. 369.

Ibn Taymiyya, *Réponse raisonnable aux chrétiens? Extrait de: La réponse valide à ceux qui ont altéré la religion du Messie (al-Ǧawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ)* [Études arabes, médiévales et modernes PIFD 272], édité, traduit et commenté par Laurent Basanese, Institut français du Proche-Orient, Damas – Beyrouth 2012, pp. 335.

Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile. Les 203* Questions Ascétiques *avec les* Lettres *1, 2 et 14, les* Règles Morales *1 à 22 et des textes sur la Prière* [Spiritualité Orientale 91], Conception d'ensemble, choix et présentation des textes par Étienne Baudry. Traductions avec annotations par Marie Ricard – Jean-Marie Baguenard, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge 2013, pp. 406.

Blaudeau, Philippe, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique* [Collection de l'École française de Rome 460], École française de Rome, Rome 2012, pp. X + 419.

Briskina-Müller, Anna – Armenuhi Drost-Abgarjan – Axel Meissner (Hg.), *Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010)* [Forum Orthodoxe Theologie 11], Lit, Berlin 2011, pp. 620.

Buzi, Paola – Alberto Camplani (edited by), *Christianity in Egypt : Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* [Studia Ephemeridis Augustinianum 125], pp. XXIV + 639.

Chrysostallis, Alexis, *Recherches sur la tradition manuscrite du* Contra Eusebium *de Nicéphore de Constantinople*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 328.

Chynczewska-Hennel, Teresa – Katarzyna Wiszowata-Walczak (red.), *Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej [La Nunziatura Apostolica in Polonia]*, Białystok 2012, pp. 542.

Di Nolfo, Ennio – Matteo Gerlini (a cura di), *Il Mediterraneo attuale tra storia e politica* [Fondazione Craxi – Ricerche], Marsilio Editori, Venezia 2012, pp. 350.

Елдъров, Монсиньор Георги, *Sursum Corda*, Фондация "Абагар-2005", София 2012, pp. 431.

EPIFANIO IL SAGGIO, *Vita di san Sergio di Radonež* [Letture cristiane del secondo millenio 50]. Introduzione, traduzione e note di Adalberto PIOVANO, Paoline Editorial Libri, Milano 2013, pp. 399.

FEDALTO, Giorgio, *Da Pasqua il tempo nuovo. Questioni di cronologia ebraico-cristiana* [Percorsi 8], Casa Editrice Mazziana, Verona 2021, pp. 127.

FÉDOU, Michel, *La voie du Christ. II. Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIIe siècle)* [Cogitatio Fidei 288], Cerf, Paris 2013, pp. 671.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Manuel, *El sacramento de la Santa Crismación. Perspectivas teológicas ortodoxas* [Ensayos de teología 6], Servicio di publicaciones, Universidad Pontificia di Salamanca, Salamanca 2012, pp. 159.

HAGE, Joseph, *L'Esprit Saint chez saint Éphrem de Nisibe et dans la tradition syriaque antérieure* [Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 56]. Préface et introduction par Tanios BOU MANSOUR, Presse de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Kaslik 2012, pp. 316.

HENDEL, Ronald, *The Book of* Genesis. *A Biography* [Lives of Great Religious Books], Princeton University Press, Princeton – Oxford 2013, pp. xii + 287.

L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle). II. *Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques* [Collection de l'École française de Rome 461]. Études réunies par Jean-Marie MARTIN, Annick PETERS-CUSTOT et Vivien PRIGENT, École française de Rome, Rome 2012, pp. 729.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Heutige Starzen. Studien zur russischen Spiritualität X*, Hartmut Spenner, Kamen 2012, pp. 217.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Das Leben spendende Kreuz. Studien zur russischen Spiritualität IX*, Hartmut Spenner, Kamen 2011, pp. 228.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Russische Eremiten. Studien zur russischen Spiritualität VIII*, Hartmut Spenner, Kamen 2011, pp. 228.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Starzinnen, Fürstinnen und Törinnen. Studien zur russischen Spiritualität XI*, Hartmut Spenner, Kamen 2012, pp. 231.

MAGOCSI, Paul Robert, *Carpatho-Rusyn Studies. An Annoted Bibliography. Volume V: 2005-2009* [East European Monographs], Columbia University Press, New York 2012, pp. XVI + 256.

MATHEW, Sr Jean, *Structure and Theology of East Syriac Qurbana. A Liturgical and Theological Analysis of Gabriel Qatraya's Commentary on the Office of the Mysteries* [OIRSI 368], Oriental Institute of Religious Studies India, Kottayam 2012, pp. XXII + 327.

PERRAT, Charles – Jean RICHARD (éditeurs), avec la collaboration de Christopher SCHABEL, *Bullarium Cyprium*. Vol. III. *Lettres papales relatives à Chypre 1316-1378* [Sources et études de l'histoire de Chypre 68], Centre de recherche scientifique, Nicosie 2012.

PIRONE, Bartolomeo, *Vite di santi egiziani. Macario, Massimo e Domezio, Mosè il Nero, Paolo di Tamma, Anbā Bishoy, Arsenio, Apollo e Phib*, Edizioni Terra Santa, Milano 2012.

POGGI, Vincenzo, *Paul Ali Mehmet Mulla Zade, islamologo di tre papi*. Maurice BORRMANS, *Lettres de Mulla-Zadé à Louis Massignon*. Préface et Introduction de Mgr Charles MOLETTE [OCA 292], Pontificio Istituto Orientale, Roma 2012, pp. 376.

RENOUX, Charles, *Le lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin 13 et N Sin 55 (Xe-XIe siècle). Essai d'interprétation liturgique*, Patrologia Orientalis 234 (52.4), Brepols, Turnhout 2012, pp. 196.

RUGGIERI, Vincenzo, a cura di, *La Vita di San Nicola di Sion*. Traduzione, note e commentario. Edizione Orientalia Christiana – Valore Italiano Lilamé, Roma 2013, pp. 254.

THÉODORE AGALLIANOS, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)* [Textes et documents d'histoire médiévale 9]. Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène BLANCHET, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. 251.

TOTI, Marco, *La preghiera e l'immagine. L'esicasmo tardobizantino (XIII-XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici* [Di fronte e attraverso 1077. Storia dell'arte 57. Guardando ad Oriente]. Prefazione di Julien Ries, Gallerie d'Italia – Palazzo Montanari, Editoriale Jaca Book, Vicenza – Milano 2012, pp. XV + 185.

Les Zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14e siècle. Le dossier des sources [Textes Dossiers Documents 18]. Traduction des sources sous la direction de Marie-Hélène CONGOURDEAU. Introduction, notes, conclusion par Marie-Hélène CONGOURDEAU. Index par Alexis CHRYSSOSTALIS, Beauchesne, Paris 2013, pp. 199.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 21-VI-2013 — JAMES M. MCCANN, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di luglio 2013 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it

COMMENTARIUS BREVIOR

RECENSIONES

ISSN 0030-5375